ZNAK

MIESIĘCZNIK

DYSKUSJE O DUSZPASTERSTWIE AKADEMICKIM

KRAKÓW

STYCZEŃ-LUTY (1-2)

Rok XVIII 1966

139-140

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Ark. druk. 15. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 29. XII. 1965. Druk ukończono w lutym 1966. Zam. 470 29. XII. 1965. — T-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVIII Nr 139-140 (1-2)
Styczeń-Luty 1966
Kraków

WALTER GODDIJN

ROLA KAPŁANA W KOŚCIELE I W SPOŁECZEŃSTWIE

W ostatnich latach pojawiło się wiele studiów poświęconych przemianom roli księdza w parafii, krytykom wysuwanym pod jego adresem, obrazowi kapłaństwa i wpływowi jaki ten obraz wywiera na wybór określonego zawodu.[1] * Problem był dyskutowany także i w środowiskach protestanckich: amerykański teolog Richard Niebuhr twierdzi, że dawniej nie podawano w wątpliwość: 1 — zasadniczych zadań kapłańskich i ich pierwszeństwa, 2 — cnót wymaganych od kapłana, 3 — źródeł, skąd płynął jego autorytet, 4 — osób i grup korzystających z kapłaństwa. Te pewniki są dziś zachwiane. Niebuhr określa dzisiejsze protestanckie kapłaństwo jako zawód o funkcjach niezbyt dokładnie określonych.[2]

Rzeczywiście, wszystkie te sprawy, żywo dyskutowane, nie są zbyt jasne, co nie dziwi w epoce, gdy tyle innych wolnych zawodów ulega szybkiej ewolucji — jak np. zawód lekarza praktyka, czy też wymaga ciągłego doszkalania się i przekwalifikowywania jak zawody techniczne. Rzeczą konieczną jest więc posiadać jasną koncepcję tego, czego wymagać będziemy od duszpasterstwa, a to

* Konferencja na kongresie poświęconym wychowaniu w Seminariach w Europie Zachodniej, Seminaire d'Europe, Rothem, Holandia, 31 sierpnia — 3 września 1964.

1 Por. J. Brothers, *Social change and the role of the priest*, „Social Compass", 1963, X, 477—489; S. W. Blizzard, *The Parish Minister's Self-Image of his master role*, „Pastoral Psychology", paźdz. 1958; R. V. McCann, *The Churches and mental health*, New York, 1962, 40—52; T. Lindner, L. Lentner, A. Holl, *Priesterbild und Berufswahlmotive*, Wiedeń 1936; O. Schreuder, *The parish priest as a subject of criticism*, „Social Compass", 1961, VIII, 111—126.

2 H. R. Niebuhr, *The Purpose of the Church and his Ministry*, New York, 1956, 50.

jej korzyściami: autorytet danej jednostki wypływa z jej kompetencji w danej dziedzinie, działa ona w sposób elastyczny, bez z góry narzuconych schematów, bez wynikającego z rutyny zautomatyzowania. Inicjatywa osobista i wysiłki celem dokształcenia się odgrywają większą rolę, a także pogłębiona świadomość służebności wobec wspólnoty.

Można by zaryzykować hipotezę, że od strony hierarchii kapłaństwo posiada pewne cechy biurokratyczne, zaś duszpasterskie zorientowanie na wspólnotę wiernych upodabnia je do zawodów wolnych.

Niemożliwość pogodzenia tych dwóch aspektów swej roli może wywołać u kapłana ostre konflikty wewnętrzne, kryzys sumienia, podwójną moralność, ale także potrzebę, żeby być po prostu człowiekiem, takim jak inni, niegodnym stałego wyniesienia na piedestał jako *forma gregis*. Nie wystarczy jednak rozróżnić te dwa aspekty i przesunąć akcent z aspektu instytucjonalnego na osobisty, jak to czyni kardynał Döpfner w swoim liście pasterskim poświęconym „Egzystencji kapłańskiej w naszych czasach". Pisze on: „Wśród konsekwencji, które wypływają dla kapłana z jego pozycji w hierarchii i z wykonywania zadań duszpasterskich, musi on szczególnie uwzględnić swoją osobistą odpowiedzialność wobec siebie samego i wiernych. Żyjąc w nowoczesnym wielowarstwowym społeczeństwie kapłan nie może wciąż czekać na instrukcje od zwierzchników, ale powinien działać także na własną odpowiedzialność, na podstawie własnego rozeznania sytuacji dyktującego mu, odpowiednie środki działania. Nie można wciąż zwracać się z pytaniami do biskupa, czy kurii biskupiej. Podkreślam wagę mentalności prawdziwie kościelnej i posłuszeństwa, ale także i konieczność rozważenia w sumieniu duszpasterskim konsekwencji własnego postępowania". [8]

List ten świadczy o zrozumieniu konfliktów wewnętrznych kapłana. Czyni pewne ustępstwa na rzecz odpowiedzialności osobistej podkreślając równocześnie podporządkowanie systemowi kościelnemu. To zrozumienie problemów i apel do osobowości kapłana nie przynoszą jednak rozwiązania konfliktu ról.

Czy takie rozwiązanie istnieje? Niektórzy temu przeczą. Mamy na ten temat studium wiedeńskiego psychologa Traugotta Lindnera pt. *Beruf und Berufung. Eine sozialpsychologische Untersuchung des Priesterbildes.* [9] Autor uważa, że sam kontakt z wiernymi żyjącymi „w świecie" musi wywołać u kapłana konflikt sumienia, gdyż kapłan nie należy do „świata". „Kapłan nie może realizować

[8] Por. „Herder-Korrespondenz", lipiec 1964, 437.

[9] T. Linder, L. Lentner, A. Holl, *op. cit.* 3—79.

dwóch dyrektyw swego sumienia. W konsekwencji wybiera kompromisowe rozwiązanie wobec dwóch sprzecznych zasad. Kompromis może mieć pozory »złotego środka« niemniej jednak świadomość kapłana obciążona jest konfliktami na skutek przeżywanych sprzeczności psychologicznych. Z punktu widzenia psychologii ma on niespokojne sumienie. Ocena aspektu moralnego i teologicznego tej sytuacji przekracza kompetencje psychologa, może on jednak podać jej diagnozę według zasad psychologii indywidualnej i społecznej: kontakty duszpasterskie kapłana z wiernymi stwarzają *a priori* sytuację pełną sprzeczności, która właśnie powoduje konflikt sumienia; jednak rezultaty tych badań same w sobie nie przynoszą żadnych rozwiązań". [10] Autor podkreśla dystans między kapłanem i światem. Warto zauważyć, że przemówienie kardynała Döpfnera podkreśla pozycję społeczną dzisiejszego kapłana: „Kapłan musi być człowiekiem wśród ludzi". [11]

4. ZEWNĘTRZNY KONFLIKT RÓL U KAPŁANA

Człowiek, który został wyświęcony na księdza, może być wciągnięty także w zewnętrzny konflikt ról. W tym wypadku, idzie także o rozstrzygnięcie opozycji między dwoma systemami oczekiwań i norm. Przyczyna leży w tym, że ta sama osoba musi łączyć odmienne role związane z różnego rodzaju pozycjami społecznymi. Kapłan ma zadania duszpasterskie, ale równocześnie może być pracownikiem Ministerstwa Obrony Narodowej, czy Ministerstwa Sprawiedliwości jako kapelan wojskowy, czy więzienny.

Holenderscy socjologowie van Doorn i Lammers przytaczają tutaj sytuację kapelanów francuskich podczas wojny algierskiej. Wielu z nich dało wyraz, w liście do swych biskupów, niepokojom w obliczu mało etycznych praktyk armii zwalczającej powstańców algierskich, jednocześnie zapewniając o swej lojalności wobec armii i ojczyzny. Mamy tu do czynienia właśnie z zewnętrznym konfliktem różnych ról. Władze kościelne nakazywały księżom walczyć z okrucieństwem i niesprawiedliwością. Księża ci jednak, będąc w armii, zajmowali jednocześnie drugą pozycję społeczną wymagającą lojalności względem armii. Obie te role stawiały im wymagania nie dające się pogodzić. [12]

Czasami także niektórzy księża obierają sobie drugą pozycję społeczną obok posiadanej w łonie Kościoła, by uciec od wewnętrznego konfliktu ról. Duszpasterstwo specjalne, uznane i subwencjonowane przez państwo, daje niekiedy taką możliwość ucieczki.

---

[10] *Ibid.*, 36—38.

[11] Por. „Herder Korrespondenz", lipiec 1964, 486.

[12] J. van Doorn et C. Lammers, *Moderne Sociologie*, Utrecht 1959, 108—109.

Cytowaliśmy już przykład kapelanów wojskowych i więziennych. Jeszcze inne role są przyjmowane w ramach opieki społecznej, wychowania pozaszkolnego, dziennikarstwa i nauczania uniwersyteckiego. Byli i są księża nie umiejący połączyć kapłaństwa z pracą naukową czy dziennikarstwem. Czasem konflikt ról jest zamaskowany i tworzy się coś w rodzaju podwójnej moralności. Pewien teolog wyznał, że między tym, co myśli osobiście, tym co mówi w kręgu przyjaciół, tym co wykłada na uniwersytecie, tym co pisze w czasopiśmie naukowym i tym co głosi w kazaniach w kościele parafialnym, są zasadnicze różnice. Księża robotnicy we Francji są innym klasycznym przykładem zewnętrznego konfliktu ról. Stawali się oni robotnikami i wstępowali do związków zawodowych, by dać wyraz opozycji względem mieszczańskiej atmosfery parafialnego duszpasterstwa, a tym samym zamanifestować swą solidarność z uciskanym proletariatem. Ukrywali oni swój stan kapłański nawet w ubraniu i zachowaniu. Czynniki te — zgodnie z ich doświadczeniem — stanowiły przeszkodę w autentycznej pracy misyjnej. Dwie role — a mianowicie rola robotnika, członka związku zawodowego, i rola kapłana okazywały się nie do pogodzenia.

5. BRAK PEWNOŚCI CO DO WŁAŚCIWYCH RÓL, JAKIE KAPŁAN MA SPEŁNIAĆ W KOŚCIELE PRZEŻYWAJĄCYM FAZĘ GŁĘBOKICH PRZEMIAN

Brak pewności co do właściwych ról przypadających kapłanowi występuje wyraźnie w fazie przemian, które dziś przeżywamy w Kościele, i które chcielibyśmy teraz w skrócie przedstawić.

Sobór — określany jako Sobór duszpasterski, mający na celu *aggiornamento* — i z woli najwyższych władz Kościoła — stwierdził konieczność odnowienia i przystosowania Kościoła. Wszyscy teologowie przyznają, że funkcja zbawienia, którą pełni Kościół, realizuje się w świecie. Konstytucja o Kościele mówi, że Kościół został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, aby być widzialnym sakramentem jedności w zbawieniu. Aby realizować misję zbawienia, musi, z jednej strony, odnowić sposób głoszenia słowa Bożego, formy liturgiczne, normy i sankcje, jak i profil kapłaństwa, z drugiej zaś musi odnowić kontakty zewnętrzne oczyszczając i polepszając stosunki z innymi Kościołami chrześcijańskimi, a także z religiami niechrześcijańskimi. Norm tego odnowienia i tego przystosowania należy szukać z jednej strony w wierności Chrystusowi, w działaniu Ducha św., w Listach Apostolskich i w Piśmie św., z drugiej strony zaś w wymaganiach współczesnego życia społecznego, we współczesnej fazie rozwoju ludzkości, słowem w tym, co niesie historia.

Kościół wypracował był swoistą teologię wewnętrzną, która sprawiła, że oddalił się od współczesnego społeczeństwa. Związał się był z określonymi grupami społecznymi, co przeszkadzało mu wypełniać rolę powszechną. Stracił też wpływ na te kategorie ludności, które stanowią o dynamizmie współczesnego społeczeństwa — młodzież, świat robotniczy, klasę średnią nowego stylu, intelektualistów. Zwracał się głównie do grup raczej zachowawczych, stąd zarzuty mieszczańskości, zresztą ze średniego mieszczaństwa rekrutowała się większość księży. W konsekwencji prowadziło to do oderwania Kościoła od robotników, do utrudnienia kontaktów księży z intelektualistami, do nadania mieszczańskiego charakteru organizacjom, komitetom i stowarzyszeniom kościelnym. Dorzućmy do tego drobnomieszczańską mentalność wielu księży, ich przesadne przywiązywanie wagi do hierarchii w społeczeństwie, ich ilościowy moralizm i minimalizm, a także podkreślanie mieszczańskich cnót jak punktualność, poszanowanie konwenansów, umiarkowanie etc. Dynamizm Ewangelii zastygał w biurokratyzmie Kościoła. W ten sposób tworzyły się przegrody — przynajmniej w wielu krajach — między Kościołem i społeczeństwem, dla którego przeznaczona była Ewangelia Jezusa Chrystusa. W tym kontekście Hoekendijk mówi o fiksacjach odizolowanych od eschatologicznego nurtu użycia: „Nie dopuszczając żadnych zmian, żadnych nowości wpadniemy na pewno w herezję »fundamentalizmu morfologicznego«, by posłużyć się współczesnym terminem. Innymi słowy zamykamy się w jakimś *morphe* uwarunkowanym przez historię, choć jednocześnie oderwanym od nurtu historii i skostniałym w formie niezmiennego normatywnego modelu." [13] Jest to zdrada eschatologii. Wyrzekamy się przyszłości w imię *status quo*.

Zasady przystosowania i odnowienia Kościoła realizowane są przez Sobór w różnych dziedzinach życia kościelnego; w niektórych zostały już wprowadzone w czyn. Jeszcze nie zdajemy sobie w pełni sprawy z konsekwencji duszpasterskich tej odnowy w dziedzinie wiary, obyczajów, liturgii, w stylu Kościoła. Księża, posłuszni skostniałym często dyrektywom władzy kościelnej, głosili je w parafiach stwierdzając równocześnie odchodzenie młodzieży, robotników i intelektualistów od Kościoła. Sobór podjął dyskusję nad tym, co przez dynamiczne grupy społeczne było uważane za skostniałe. Prestiż księdza zmniejszył się w oczach tych grup społecznych, gdyż ksiądz bronił zawsze dawnych form, a tymczasem oficjalne deklaracje stwierdziły, że formy te muszą ulec istotnej rewizji. Wobec parafian o staroświeckiej mentalności sytuacja księ-

[13] J. Hoekendijk, *De missionaire struktuur van de gemeente*, „Gereformeerd Theologisch Tijdschrift", list. 1963, 231.

dza również jest niełatwa, oczekują oni bowiem od niego odrzucenia nowinek. Tak więc pogłębia się u niego niepewność co do właściwej roli, którą ma spełniać. Może to nawet doprowadzić go do kryzysu wiary — kryzysu, który napełni go goryczą i wyda mu się czymś anormalnym i sprzecznym z rolą głosiciela słowa Bożego.

Informacje o tych decyzjach i propozycjach odnowy publikowane szeroko przez prasę, radio, telewizję zmuszają duszpasterzy do zajmowania stanowiska wobec tych wszystkich spraw na oczach różnych kategorii wiernych. Aby ocalić równowagę, musieliby stosować ogromnie cienką pedagogię duszpasterską, co bynajmniej nie jest łatwe. Te trudności paraliżują działalność wielu księży mimo ich przywiązania do Kościoła. Niektórzy z nich uważają, że w wyniku kryzysu Kościoła zostali wystrychnięci na dudka.

Ale to nie wszystko. Są księża, którzy nie czują się bezpośrednio związani z pracą Ojców Soboru. Obawiają się oni, by Sobór nie oddalił się od realnych spraw duszpasterskich dziejących się na styku Kościoła i świata. Księża uważają, że winni być wciągnięci w odnowę Kościoła, ponieważ odnowa ta ma się realizować przede wszystkim w bezpośrednim kontakcie między kapłanem i wiernymi, w spotkaniu sakramentalnym i duszpasterskim. Tymczasem postać kapłana i praca duszpasterska, mimo najlepszych intencji, pozostają na dalszym planie prac Soboru. Któryś z dziennikarzy powiedział: „Po zakończeniu Soboru, władza przejdzie w ręce biskupów, przyjemności przypadną diakonom a cała praca do wykonania zwali się (jak dawniej) na głowę księży". Oto wypowiedź odzwierciedlająca dobrze marginalną pozycję księdza. Podobnie w jednym ze swoich odczytów w Rzymie o. Congar wyraził obawę, by nie zapomniano o księżach rozważając sprawę pozycji biskupów i laikatu w Kościele i stwierdził, że ksiądz jest jak gdyby „zmiażdżony między biskupem i świeckimi".

Jedynym wyjściem wydaje się być wspólne przemyślenie przez kapłanów własnego statusu w Kościele i w dzisiejszym społeczeństwie, przemyślenie, które powinno stać się punktem wyjścia dla konkretnych doświadczeń duszpasterskich. Nie jest to łatwe zważywszy na ograniczenia w działaniu nakładane już począwszy od seminarium, a także na ściśle określone instrukcje co do zadań do wypełnienia. Wybór powołania kapłańskiego jest tu doskonałym przykładem. Człowiek świecki stoi przed potrójnym wyborem: zawodu, miejsca pracy, żony czy męża. Dla księdza wszystko to redukuje się do jednego.[14] Wcielenie do określonej diecezji określa horyzont jego działalności, nie może on szukać zajęcia gdzie indziej. Jak mówi Leslie Paul: „Wady kościelnego systemu

[14] Por. W. de Bont, *Roeping als beroepskeus*, „Tijdschrift voor Geestelijk Leven", 1963, 527.

awansu i selekcji są przyczyną rozgoryczenia wielu księży". [15] Jako kapłani muszą zachowywać reguły przepisane dla ich roli rezygnując z wartości wysoko cenionych przez dzisiejsze społeczeństwo. Według Dingemansa: „kapłan i zakonnik uważani są za symbol przeżytków, antywartości czy wartości marginalnych względem wartości uznawanych przez społeczeństwo". [16] Ktoś inny pisze, że ksiądz znajduje się poza ramami normalnych struktur pracy: „Dość powszechnie sądzi się, że ksiądz nie ma nic do roboty. Odprawiwszy mszę jest wolny i tylko spaceruje chodząc z wizytami domowymi." [17]

Wielu księży pracujących w duszpasterstwie pozbawionych jest tego marginesu autonomii, którym dysponują inne zawody. Praca nie zawsze przynosi zadowolenie, gdyż zbyt często towarzyszą jej rozczarowania i zniechęcenie. Brak im także oparcia w grupie przyjacielskiej. Normalne odprężenie w formie regularnych rozrywek, czy *sabbatical year* (rok wolny od zajęć) wypadają zbyt rzadko. Brak prawie zupełny relaksu zmniejsza odporność. Często potępia się księży chcących spełniać rolę odpowiadającą aktualnym potrzebom czasu. Wielu sądzi, że ze względu na „gorset" dyscypliny kapłan może albo stać prosto albo upaść — *tertium non datur*.

6. WYPEŁNIANIE NOWYCH RÓL PRZEZ KAPŁANA

Z tego, co powiedziano, wynika, że problem roli kapłana w Kościele i społeczeństwie jest pod wieloma względami problemem trudnym, związanym z okresem przemian w Kościele naszych czasów. W takich okresach funkcja krytyka przypada socjologowi. Z jednej strony krytyka taka wywołuje twórczą aktywność zapobiegając zbyt dobremu samopoczuciu i obalając fałszywe motywacje. Z drugiej strony sprzyja ona powstawaniu wątpliwości i może paraliżować umysły. Wynika stąd spadek żywotności przejawiający się głównie w niemożności przewidywania i budowania przyszłości.

Ci, którzy w Kościele ponoszą odpowiedzialność za kształtowanie kapłanów, a także ci, od których zależy odnowa duszpasterstwa drogą badań i eksperymentów, muszą wypracować wspólnie i w duchu prawdziwie twórczym nowy sposób realizacji roli kapłańskiej. Tutaj chcielibyśmy podkreślić dwa ważne warunki:

---

[15] Leslie Paul, *The Deployment and Payment of the Clergy*, London 1964, 187.

[16] R. Dingemans, *Le mouvement des vocations sacerdotales et religieuses en Belgique, Les laics et les vocations*, 35, cytowane w *Vorstellungen über den Priester (ein Thesenkatalog)*, Pastoral-Sociologisches Institut Essen, styczeń, 1964, Handreichung nr. 19.

[17] *Documents sur la vocation sacerdotale*, Editions F. N. P., cytowane ibid.

ważne dziedziny życia. Osoby wykonywujące te zawody muszą stosować się do określonych kodeksów honorowych — zasady tych etyk zawodowych są ścisłe i jasne. Wiadomo, że osoby te dysponują informacjami z dziedziny życia osobistego, niezbędnymi dla wykonywania ich praktyki. Zdradzenie tajemnicy zawodowej naraziłoby ludzi, którzy im zaufali na wiele przykrości. Społeczeństwo godzi się na nieco odmienny styl życia i ubiór przedstawicieli tych zawodów. Byłoby pożądane, by duszpasterstwo osiągnęło ten sam poziom społeczny, co wolne zawody, a to poprzez odpowiednie przygotowanie duszpasterzy i dalej idącą profesjonalizację. Księża muszą zdać sobie sprawę z analogii istniejącej między ich zawodem i innymi wolnymi zawodami.

WNIOSKI

Od księży wymaga się wielu rzeczy. Przekazuje się im wiele pomysłów i sugestii, ale brak odpowiednich struktur, by to wszystko zrealizować w formie odpowiadającej dzisiejszym potrzebom. Do teologów należy wskazanie granic przystosowania, a także punktów, gdzie należy odświeżyć autentyczne walory wiary Kościoła. W odnowionej teologii mogłyby się otworzyć przed duszpasterstwem możliwości realizowania różnych wariantów. Czyż duszpasterstwo nie mogłoby się rozwijać w ramach struktur lepiej przystosowanych, rozszerzających tym samym możliwości wyboru?

Czy należy zachować, czy też zmienić dotychczasowe kryteria selekcji zważywszy na konieczność większej różnorodności zadań duszpasterskich?

Trzeba starać się dać odpowiedź na te pytania, jeśli chcemy wskazać kapłanom nowe role do realizowania i przeprowadzić przewartościowanie kapłaństwa. Konieczna jest tu współpraca na szczeblu europejskim i mamy nadzieję, że wiele pomoże w tej sprawie Seminarium Europejskie.

Na zakończenie oto zdanie, którym biskup de Vet kończy swój list pasterski do księży: „Troska o naszą wiarę nas połączy i nakaże nam szukać dróg prawdziwej współpracy w duszpasterstwie. Nie idzie tu o nas, ale o Chrystusa i nasze najlepsze poświęcenie sprawie ludu Bożego. »Czuwajcie, trwajcie mocno przy wierze — a wszystko niech się u was dzieje w miłości« (I Kor. 16, 13)”. [22]

Walter Goddijn
tłum. J. P.

---

[22] G. de Vet, *De Priester man van geloof*, „Analecta Bredana", 3 czerwca 1964, 78.

DYSKUSJA O DUSZPASTERSTWIE AKADEMICKIM

O. KRZYSZTOF KASZNICA: Dlaczego to duszpasterstwo jest tak ważne? Dlatego, że mamy tu do czynienia z ludźmi w okresie ich najbardziej intensywnej i wielostronnej formacji intelektualnej, duchowej, psychicznej, jakoś całościowo osobowej. Wśród młodzieży akademickiej w dużym bardzo procencie następuje w tym czasie przejście od okresu dziecięcego do dojrzałości. Dotyczy to także spraw wiary, światopoglądu. Wiara, ta dziecinna, w bardzo wielu wypadkach się łamie, po prostu nie spełnia swego zadania. Chodzi o to, żeby w tym okresie dać młodzieży formację bardziej dojrzałą, pomóc jej w tym przejściu do stanu wiary możliwie dojrzałej i pełnej.

Z tej przyczyny potrzeba kontaktów z młodzieżą i to jak najowocniejszych, jak najbardziej skutecznych. W pracy tej napotykamy na trudności zewnętrzne, oraz na trudności wewnętrzne, ostatnie znajdują się w duszpasterzach, którzy z powodu swojej formacji ideologicznej i duchowej, nieraz latami kształtowanej, mają utrudniony kontakt z dzisiejszą młodzieżą. Pod tym względem potrzebne są duże rewizje i przestawienia w życiu seminaryjnym. Nie wystarczą kontakty czysto zewnętrzne, do których sprowadzało się po największej części tzw. duszpasterstwo tradycyjne. Ale czasem niebezpieczeństwo zagraża od innej strony: przesada, zbytnia nowoczesność, zbytnie akcentowanie swojej niejako świeckości, także, zwłaszcza na dłuższą metę, nie prowadzi do właściwych rezultatów. Tzw. „nowoczesność" duszpasterzy u młodzieży nie znajduje oddźwięku. I tu także potrzeba pewnych przemyśleń.

Duszpasterz młodzieży akademickiej przede wszystkim musi się odznaczać bardzo żywą wiarą i przekonaniem. Jest to kwestia trudna: jak tu promieniować, żeby nie zanadto dużo o „tym" mówić, a jednak żeby te rzeczy były uchwytne dla młodzieży. Tak łatwo wpaść w drętwą mowę, w której ginie przekonanie, płynące z żywej wiary.

Druga sprawa to kwestia zrozumienia młodzieży, wysiłek w kierunku zrozumienia jej sytuacji, jej poglądów — chodzi o ostatnie pokolenie tych młodych, przecież co kilka lat mamy do czynienia jakby z inną młodzieżą akademicką, mającą swoje własne problemy, których poprzednie pokolenie nie miało, lub miało inne.

Dalsza sprawa, bardzo ważna i skomplikowana zarazem, to problem wzajemnego zaufania pomiędzy duszpasterzem, a młodzieżą akademicką. Być może, że trzeba by także więcej mówić o potrzebie zaufania władz kościelnych do duszpasterzy i do młodzieży akademickiej po to, żeby ułatwić pracę, o potrzebie wyraźniejszego „zielonego światła" w pewnych inicjatywach, może nawet odważnych, rzeczywiście nie codziennych, a które mogą dać dobre rezultaty, lepsze niż trzymanie się utartych, ale często już martwych form pracy. Ale i duszpasterz winien okazywać zaufanie młodzieży — rzecz ryzykowna ale konieczna. Bo zaufanie okazane komuś, o kim mamy pewność, że posiada minimum dobrej woli, będzie go w specyficzny sposób chronić przed złem, a zarazem jakby bardziej osobowo z nami zwiąże. Ten, komu okaże się zaufanie, nie będzie skłonny zrobić świństwa, zawieść położonego w nim zaufania.

Istotnym problemem jest także odpowiednia orientacja w świecie współczesnym, jak również solidna wiedza filozoficzna.

W końcu problem „elity" wśród młodzieży akademickiej. Chyba jest rzeczą zrozumiałą i konieczną, ażeby w poszczególnych ośrodkach duszpasterstwa akademickiego istniały takie grupy elitarne. Trudno dzisiaj inaczej pojąć tę pracę, choć oczywiście trzeba uświadomić sobie i bronić się przed niebezpieczeństwami grożącymi tej postawie, przed zamknięciem się, przed jakąś wyłącznością, przed smażeniem się we własnym sosie.

Z drugiej jednak strony z obawy przed podobnymi spaczeniami nie można się wyrzekać elity otwartej, świadomie pracującej nad swoją otwartością, grupy odnawiającej się stale.

Chciałbym jeszcze zwrócić na jedno uwagę — na płynące z żywej wiary i przekonania duszpasterza użycie przez niego środków nadprzyrodzonych w pracy duszpasterskiej. Mam tu na myśli środki bardziej zewnętrzne: liturgia, Msza św., konferencje, rekolekcje etc., ale prócz tego jeszcze i te środki bardziej ukryte, bardziej ubogie i apostolskie, jak modlitwa, ofiara, przykład. To powinno cechować zarówno duszpasterza, jak i wszystkich jego pomocników, oraz grupę, która dokoła niego się gromadzi, i poprzez którą duszpasterz może promieniować nawet na szersze kręgi młodzieży.

HALINA BORTNOWSKA: ...„Nauczyciele" też są potrzebni, wydaje mi się tylko, że ich funkcja jest mniej typowa, można ją za-

stąpić czytaniem książek. Funkcja ta bowiem nie zawiera w sobie tego bliskiego osobowego związku między ludźmi, który prowadzi do uformowania się grupy. Nauczyciela można zaprosić, żeby wygłosił specjalistyczny wykład na ten czy inny temat, to zupełnie wystarczy. A duszpasterzem jest ten, kto formuje, a nie tylko poucza. I wydaje mi się — to może brzmieć paradoksalnie — że to zadanie wymaga wyższych kwalifikacji niż wykład. Chyba do obu prac potrzeba bardzo wielkich danych osobistych, ale są ludzie, którzy na pewno nie będą mogli być nauczycielami dlatego, że za mało są ekspertami, a z drugiej strony są uczeni, którzy nie potrafią być świadkami, ponieważ są „za daleko" od prawdy, brak im wewnętrznego zaangażowania się w nią. Są w stanie precyzyjnie wykładać to, czego się nauczyli. Ale gdyby tak sięgnąć do samego dna, kto wie, czy dużo by się ostało, gdyby mieli świadczyć o tym, co w nich jest naprawdę.

TADEUSZ ŻYCHIEWICZ: Wydaje mi się, że problemu duszpasterstwa w ogóle, zaś duszpasterstwa młodzieżowego w szczególności nie da się wypreparować z całokształtu zagadnienia Kościoła w Polsce a może i szerzej — Kościoła w ogóle. Bo — wziąwszy tę rzecz „od dołów":

Mówi mi niedawno pewien młody ksiądz, że gdyby chciał brać tak zupełnie na serio atmosferę wychowawczą seminarium, sugerowany tam typ wychowania, styl myślenia i studiowania, całość atmosfery, to właściwie jedyne wyjście widziałby w tym, żeby przestać myśleć i nastawić się wyłącznie na zdyscyplinowane spełnianie poleceń. Taka opinia może się wydać krańcowa — no, ale coś na rzeczy jednak jest. Ja przynajmniej nie widzę innego racjonalnego wytłumaczenia np. faktu, że ten czy inny biskup nie zawsze wykazuje inicjatywę, samodzielność i odważną roztropność godną następców Apostołów z okresu ich działalności po zesłaniu Ducha św. Widocznie tak ich uformowano w czasie studiów — a jeśli tak, to czegoż można właściwie wymagać od zwykłych księży? Oni też czekają na instrukcje, strzygą uchem, skąd wiatr wieje i jakie są tzw. „cynki odgórne", w przerwach wypisują sprawozdania, ile rozdano Komunii św. i tam, gdzie trzeba rozwinąć jakąś własną inicjatywę i przedsięwziąć własne próby — okazują się dość bezradni.

Co prawda — mam osobiście to optymistyczne przekonanie, że ci, którzy ukończyli seminaria niedawno, albo też studiują teraz — nie dadzą się łatwo upupić. Mam to przekonanie, bo stykam się czasem z tzw. „duchowną młodzieżą" i trochę wiem, co w trawie piszczy. To są już zupełnie inni ludzie. Smutne jest jednak, że musi się przy tym robić „perskie oko".

Mówi się czasem, że młody kler będzie taki, jakie jest społeczeństwo świeckich wierzących, spośród których rekrutują się słuchacze seminariów. Jeśli tak, to chyba nie jest tak bardzo źle z tym społeczeństwem. Ale tę regułę można też odwrócić i powiedzieć, że młodzież będzie do pewnego stopnia taka, jacy będą jej duszpasterze — o ile oczywiście nie „urwie się", napotkawszy na swej drodze kler, przemawiający na takiej długości fali, która jest dla owej młodzieży wprost nieuchwytna. I jeśli mamy tu mówić m. in. o owym „mijaniu się z Kościołem" — to niech mi będzie wolno wyłącznie w swoim prywatnym imieniu rzec także i to, czego moi uczeni współuczestnicy w sutannach rzec nie mogą z tzw. racji cykoryjnych, czyli z poczucia dyscypliny.

Mamy *Millenium*, tysiąclecie Chrztu Polski, Wielką Nowennę itp. imprezy. Otóż: jeśli ktokolwiek sądzi, że imprezy te znajdują żywsze echo, zrozumienie i oddźwięk wśród młodzieży albo też mniema, że dzięki nim nastąpiły lub nastąpią jakiekolwiek przełomy — myli się gruntownie. Żadnego przełomu dzięki nim nie będzie. Nie ta „długość fali". Jedno wydaje mi się pewne: że młodzież ni czorta z tego nie rozumie. I ma rację, że nie rozumie, bo są to rzeczy niepojęte.

Nigdy nie zdołam pojąć, dlaczego Kościół działa przeciwko sobie.

HALINA BORTNOWSKA: Pierwsza rzecz to deformacja naszych poglądów na „rzeczywistość duszpasterską". Ciągle zajmujemy się niewielkim gronem naszych ludzi, z którymi mamy taki czy inny bliższy kontakt, i ci ludzie jakoś „zaangażowani" zasłaniają nam w bardzo wielu wypadkach ogół — szare tło obecnych w Kościele i jeszcze większe szare tło — nieobecnych w Kościele. I w parafii i w duszpasterstwie akademickim wytworzyło się poczucie, że ludźmi, za których jesteśmy odpowiedzialni, są ci, którzy nawiązali kontakt z nami. A ta reszta znika z pola widzenia. Pewnie, modlić się za nich trzeba ogólnie, od czasu do czasu, ale właściwie nic już więcej. I to jest chyba postawa moralnie niewłaściwa.

Drugi problem to miara, jaką się przykłada do czynów dobrych, miara tragicznie minimalistyczna. Kiedy jest dobrze? Gdy nie żyją bez ślubu, jeśli do kościoła w niedzielę chodzą, od czasu do czasu do spowiedzi, dzieci chrzczą itp. Oczywiście z „dusz wybranych", jeśli się trafią, można wyhodować coś specjalnego. Nie jest to jednak miara obowiązująca wszystkich. Widzę w tym zasadnicze pęknięcie; brak poczucia odpowiedzialności za stworzenie elity świadków Ewangelii w środowisku duszpasterskim, i brak poczucia odpowiedzialności za tych, którzy są z daleka i, być może, muszą nawet pozostać z daleka. Fakt, że ktoś nie chce chodzić do spowiedzi i do Komunii św. i w niedzielę do kościoła, wcale nie

znaczy, że nie potrzebuje on już posługi duszpasterskiej. Są ludzie, którzy mogą dojść do religii tylko w jakiejś postaci nawpół-świadomej, czy w ogóle nieświadomej — i tym, co ma dla nich zrobić duszpasterstwo, to rozwijanie w nich — stosunku do bliźniego. Co właściwie ci nasi chrześcijanie praktykujący robią w swoim środowisku od tej strony? Czy mają nastawienie na jakąś humanizację swojego środowiska, na współpracę z wszelkimi wysiłkami skierowanymi w tę stronę. To wszystko są rzeczy, które brzmią trochę górnie, ale jednak coś w nich bardzo jest realnego. Nastawienie „kościoło-centryczne" duszpasterstwa jest chyba w jakimś sensie pomyłką. Czy też jest jakąś niezupełnością tego duszpasterstwa? Duszpasterstwo powinno być teocentryczne i chrystocentryczne, ale z tą świadomością, że dla wielu ludzi dojście do Boga to najpierw odkrycie i dojście do bliźniego. I czy ta droga nie jest w jakimś sensie zaniedbana? Może potrzeba wiele czasu zanim oni od odkrycia bliźniego dojdą do odkrycia Boga. Przejście to może nawet być intersubiektywnie nieuchwytne i nie zawsze musi i może być naszą ludzką sprawą.

O. KRZYSZTOF KASZNICA: Wydaje mi się, że tutaj chodzi o dwie zasadnicze sprawy — jedna to jest dojrzałość ludzka w różnych aspektach i w różnych podmiotach się realizująca. Dojrzałość w najpełniejszym tego słowa znaczeniu najpierw i przede wszystkim duszpasterza akademickiego, który stara się uniknąć wszystkich tutaj wspomnianych niebezpieczeństw: zamykania się, pójścia po linii najmniejszego oporu, pewnej łatwizny itd. Duszpasterza, który potrafi odpowiednio podejść do grupy, z którą ma do czynienia, równocześnie z pozycji jakiejś wyższości, bo przecież jest duszpasterzem, jest starszy, z wykształceniem i doświadczeniem, a z drugiej strony też z pozycji pewnej równości, przyjaźni, współpracy, wspólnego szukania. Kontakt z młodymi powinien być jak najbardziej bezpośredni, a równocześnie, w sposób dyskretny, kierujący w odpowiednim kierunku. Duszpasterz powinien posiadać jakąś iskrę, bez której nie ma mowy o prawidłowym, dobrym duszpasterstwie.

Następnie: w duszpasterstwie chodzi także o to, żeby młodzież przygotowywać do prawidłowego dojrzewania — chodzi o stworzenie odpowiednich warunków tego dojrzewania. Jest to niewątpliwie faza jakiejś beztroski, zabawy, ale ma ona miejsce po to, żeby przejść do życia bardziej odpowiedzialnego, z cieplarni na szeroki świat. Trzeba więc oddziaływać na młodzież tak, żeby im ułatwić dojrzewanie, zwłaszcza wyrobić w nich poczucie odpowiedzialności, zwalczać egoizm.

TADEUSZ ŻYCHIEWICZ: Podstawą wszelkich wniosków — zwłaszcza wniosków „programujących" — musi być zawsze pewien obraz sytuacji, uświadomienie sobie, na czym się stoi, jak się przedstawia materiał faktów.

Otóż dla mnie osobiście nie jest sprawą dostatecznie jasną, czy i w jakim stopniu obrazem takim dysponujemy w sensie bardziej całościowym. Oczywiście: każdy duszpasterz dysponuje pewną sumą doświadczeń własnych i siłą rzeczy ma jakąś swoją wizję sytuacji. No, ale przecież każda taka wizja jest wizją subiektywną — a pewne wnioski obiektywizujące są kwestią konfrontacji szeregu wizji subiektywnych. Stąd pierwsza kwestia: czy i w jakim zakresie przeprowadza się takie konfrontacje — pytam o to dla informacji własnej — a także: czy i w jakim stopniu ośrodki duszpasterskie przewidują i projektują prowadzenie systematycznych prac badawczych nad religijnością młodzieży?

Wydaje mi się, że takie obiektywizujące badania są konieczne. Konieczne przede wszystkim z tego tytułu, że — jak zdołałem się zorientować — bardzo często posługujemy się w tym zakresie hasłami nieco mylnymi. Mówimy np. o postępującej laicyzacji ośrodków młodzieżowych. Zjawisko to może istnieje, może nie istnieje — nie bardzo właściwie wiemy, jak to z tym jest — natomiast zdziwiła mnie niepomiernie opinia jednego z bardziej znanych w Krakowie duszpasterzy młodzieżowych, który m. in. dopatrywał się symptomów laicyzacji w tym, że młodzi ludzie podający się za wierzących — utrzymują kontakty towarzyskie np. z tymi, którzy nie chrzczą swoich dzieci. Zupełnie nie rozumiem, dlaczego fakt owych kontaktów towarzyskich miałby być symptomem laicyzacji. Obawiam się, że trudno by np. oskarżać Chrystusa o zlaicyzowanie — a to na tej podstawie, że utrzymywał kontakty towarzyskie z poganami. No, a skoro nie wysuwamy tego rodzaju oskarżeń — to zupełnie już nie wiadomo, dlaczego widzimy symptomy laicyzacji w tym, że chrześcijanie nie robią getta.

A co stąd wynika? Zdaje się stąd wynikać, że pewni duszpasterze żyją pod terrorem słów-straszaków i boją się nawet tam, gdzie nie ma rzeczowych podstaw do strachania się. Z drugiej strony nie jest rzeczą dostatecznie wyjaśnioną, czy przypadkiem nie okazują też olimpijskiego spokoju tam, gdzie właśnie są podstawy do obaw.

Chodzi mi konkretnie o owo „mijanie się z Kościołem". Nie wiem, jakie są w tym zakresie doświadczenia duszpasterzy, ale osobiście wydaje mi się, że mijanie takie istnieje. Duszpasterze — jeśli konstatują to zjawisko — skłonni są szukać przyczyn i winy w tzw. warunkach obiektywnych, zewnętrznych, także i we własnej winie młodzieży. Czy mają rację? Na pewno mają bardzo dużo

racji. Istotnie istnieją niesprzyjające warunki zewnętrzne wraz ze wszystkimi naciskami socjalnymi, psychologicznymi itd. — i na pewno też istnieją takie zjawiska, jak pewna bierność młodych ludzi, brak umiejętności samodzielnego myślenia, oportunizm itp. itd. Myślę jednak, że to jest prawda jednostronna. Brakuje w niej mianowicie elementu oceny samego duszpasterstwa.

No, dobrze: powiedzmy nawet, że młodzież jest ignorancka i coś tam jeszcze. A co się robi, żeby było inaczej? W ilu parafiach istnieją i działają „skrzynki pytań i odpowiedzi"? Jak działają, jakie dają efekty — jeśli nie za dobre, to dlaczego? Czy w ogóle istnieją wypracowane takie metody katechizacji, aby mogły one „chwycić" wśród młodzieży? Bo jeśli mają to być np. zmiany tajemnic różańcowych dla panien i młodzieńców, to osobiście, gdybym był młody, zwiałbym gdzie pieprz rośnie, choć nie mam nic przeciwko różańcowi. Tu nie chodzi o drobiazgi, lecz o pewną wizję chrześcijaństwa, którą się prezentuje młodzieży. Ośmielam się podejrzewać, że w wielu wypadkach jest to wizja dobra dla dzieweczek od feretronów, tudzież młodzieńców z bractwa dobrej śmierci, ale nie dla normalnych młodych ludzi.

A kwestia formalna, kwestia samego języka? Ba! — czy rzeczywiście jest to tylko problem formy? Te wszystkie rzewności z jednej strony — albo z drugiej równie retoryczne nadużywanie ostrych słów — czy to tylko kwestia formy? Słyszałem na pewnej mszy dla młodzieży, jak pewien zakonnik mówił o tym, że śniła mu się właśnie mamusia i podawał to za dowód nieśmiertelności duszy; zaś w innym kościele, także na mszy młodzieżowej kaznodzieja nazywał Kołakowskiego durniem. Chciało mi się wtedy rzec: ty, bracie, nie bądź taki kozak — tylko najpierw udowodnij, że Kołakowski taki głupi. Jeśli udowodnisz, to wyzwisko będzie niepotrzebne, a jeśli nie potrafisz — to nie ciskaj mięchem, bo to absolutnie nie wystarcza.

Myślę, że to nie jest wyłącznie problem formy; to jest także problem treści. Po prostu duszpasterze czują przez skórę, że coś trzeba zrobić, bo jest nie za dobrze — i ciskają się pomiędzy skrajnościami, które na równi są do luftu. Myślę że nie trzeba ani rozpływać się w karmelkowych słodyczach, ani też nadużywać mocnych słów. Należałoby po prostu w trybie wewnętrznym przetrawić problem wartości chrześcijaństwa pod kątem możliwości percepcyjnych współczesnego młodego człowieka, pod kątem specyfiki jego sposobu myślenia i reagowania, także i pewnych — że tak powiem — ukrytych tęsknot i na tej podstawie wypracować od nowa założenia, program i metody katechizacji.

Czy istnieje w ogóle jakiś ośrodek duszpasterski, który w sposób

wego doświadczenia. Mianowicie w czasie kilku spotkań ludzi świeckich próbowaliśmy szukać argumentacji, która mogłaby przemówić do współczesnego człowieka na rzecz uzasadnienia stanowiska Kościoła, bardzo rygorystycznego w tym względzie. Zdążyłem wynotować sześć tego rodzaju racji poświęcając im na pewnych rekolekcjach w mieście wojewódzkim całą konferencję. Powiedziałem wprost: to nie jest moja argumentacja, ale wasza. Przyznam się, że byłem zdumiony skutkami tej konferencji. Przekonałem ich. Dla ludzi dzisiejszych nie jest argumentem, że „to Pan Bóg tak chce"; ważne jest natomiast pytanie: dlaczego Chrystus tak sprawę postawił, tak a nie inaczej. Młodzież chce wiedzieć „dlaczego", bo człowiek ma prawo domagać się tego nawet od Boga: dla jakich racji tak a nie inaczej postanowił.

Rozmawiałem niedawno z pewnym pracownikiem naukowym, mającym żywe kontakty z młodzieżą. Mówił mi, że porównuje on okresy pracy nad swoim dyplomem, doktoratem, teraz się habilituje. Zauważa, że praca naukowa straciła dla młodych atrakcyjność. Uważa, że powodują to dwie przyczyny: jest to praca mało popłatna; oraz — obniżył się, nie wiadomo dlaczego, autorytet człowieka nauki. Studenci starają się zaledwie zdać na dostatecznie. Należy do złego stylu, a nawet jest „frajerstwem" starać się dostać stopień lepszy. Niedawna ustawa o stopniach naukowych jest bardzo przygnębiająca, można by bowiem sądzić, że praca naukowa tak straciła na atrakcyjności, że trzeba wprowadzić aż ulgową taryfę, ponieważ inaczej nie można uzupełnić kadr.

Jaka jest ta nasza młodzież? Myślałem nad tym np. czytając *Moje dwudziestolecie* Romana Tomczyka, który pisze, że młodzież z okresu 20-lecia bardzo się zweryfikowała, zdając pozytywnie egzamin życiowy w czasie okupacji. Nie przypuszczaliśmy, że jest to aż tak wspaniała młodzież. Ale jaka jest dzisiejsza młodzież, nie wiem. Może ona jest także wspaniała? Czasem zaskakują nas w niej rozmaite rzeczy. Tego roku miałem rekolekcje w Warszawie u św. Anny i wybrałem na zakończenie konferencję o świętości. Nawiązałem do Soboru Powszechnego. Potem dowiedziałem się, że ten temat ich najbardziej zafascynował.

Sprawa apologetyki: Kwestionują jej użyteczność. Czy nie jest lepszą rzeczą pewien pozytywny wykład? Prawda się sama broni. Istotna apologetyka to właśnie ten dzisiejszy duch ekumenizmu, dialogu itd., jest to raczej jakiś duch antyapologetyczny. Apologetyka w rodzaju podręcznika ks. Bartynowskiego nie jest właściwym podejściem na dzisiaj. Punktem wyjścia dla dzisiejszego człowieka w sprawach religii jest Osoba Chrystusa. Od Niej trzeba wyjść: inne rzeczy potem, kiedy ten ktoś już uwierzy w Pana

Boga. A teraz sprawa podbudowania wiary. I tu zgodziłbym się, że należy szukać nowego podejścia. Parę dni temu rozmawiałem z pewnym lekarzem, który wrócił z Paryża z pierwszego kongresu poświęconego psychosomatyce. Mówiono tam dosyć dużo o tomizmie. Mianowicie, że do tomistycznej koncepcji człowieka dochodzi się dziś okrężną drogą, poprzez doświadczenie w leczeniu ludzi chorych psychicznie. Kto wie, czy głównym orzechem do zgryzienia nie jest tu kwestia słownictwa... Mało kto, a może i nikt nie potrafi przekazać myśli tomistycznej w języku, który byłby zrozumiały dla dzisiejszego człowieka.

HALINA BORTNOWSKA: Poza tym jeszcze jedna podkreślona tu sprawa: r ó ż n o ś ć młodzieży. Przychodzą na uniwersytet ludzie, którzy są całkowicie nastawieni na to, żeby ich uczyć religii tak, jak się uczyło w szkole średniej; których rozwój intelektualny rozpoczyna się wtedy, kiedy robią magisterium. Znam takich magistrów-inżynierów, którzy zbierali się późną nocą aby dyskutować nad tym, czy Bóg istnieje, jak to w ogóle wszystko jest... ale dopiero wtedy. Nie wcześniej. Każdy z nas boi się być siewcą burzy — bo młodzi, których znamy, tacy są równi i grzeczni, tak by się chcieli uczyć religii, dowiadywać się w co trzeba wierzyć. Człowiek staje wobec problemu: po co ja im tutaj będę przewartościowywać, potrząsać podstawami, burzyć wodę itd. — ale kto wie czy nie trzeba tego zrobić, aby katechizm ich nie uśpił wewnętrznie, aby nie wyrośli na faryzeuszy, na „pseudo-znawców Boga"!

KS. ADAM BONIECKI: Istnieje znamienne zjawisko jakby szoku ze strony młodych ludzi stojących dość daleko od religii (których jest chyba spory procent w środowisku akademickim), kiedy zetkną się bezpośrednio z księdzem, który jest jednocześnie plus-minus „normalnym człowiekiem". To dowodzi, że istnieje w świadomości tych młodych ludzi pewien model Kościoła — to sprawa dyskusji, na ile on jest *cum fundamento in re* — model straszliwie odstręczający, bardzo daleki od życia, absolutnie nie atrakcyjny.

I jest drugi model, mianowicie w świadomości duchownych model środowiska katolickiego, który jest grubo przeidealizowany. Skąd on się bierze? Zdaje mi się, że większość nas mimo wszystko tworzy sobie obraz świata na podstawie ludzi, z którymi się styka w konfesjonale i wszelkiej pracy duszpasterskiej. Ci zaś, jeżeli nawet są grzesznikami, to takimi, którym przyszło do głowy uklęknąć u konfesjonału. Z takimi ludźmi niemal wyłącznie styka się większość księży. I dlatego tworzy się za dobry obraz, nie

całkiem prawdziwy. Spod obserwacji intuicyjnej, na której w dużej mierze bazuje duszpasterstwo w Polsce, wymyka się obraz rzeczywistości, która jest. Stąd wniosek o konieczności badań religijności u nas i zapoznawania się z nimi. Nie wiem, w jakim stopniu to rozwiąże sprawę, na pewno nie w pełni, ale pomoże — już poznanie tego, co zrobiono, jest kształcące, chociaż wnioski mogą być dyskusyjne.

Drugie bardzo znamienne zjawisko, które w Polsce można obserwować, to stopniowe wyłączanie się duszpasterzy w miarę dorastania ludzi. Jesteśmy z ludźmi na pewno wtedy, kiedy ich życie jest w jakiejś mierze zabawowe. Potem, im ono jest bardziej serio, tym mniej mamy do powiedzenia, brakuje wspólnej płaszczyzny. Jest faktem, że duszpasterstwo akademickie obejmuje cienką warstwę, a ludzie, którzy wychodzą z duszpasterstwa akademickiego, najczęściej nie są objęci żadnym specjalnym duszpasterstwem. Na palcach można policzyć duszpasterzy, którzy umieją dalej kontynuować tę pracę (swoją, lub przyjmować ją od duszpasterzy akademickich, np. w postaci duszpasterstwa rodziny). Jest to chyba przejaw pewnej infantylizacji duszpasterstwa, wynikającej z nie całkiem poprawnego modelu, o którym mówiłem wyżej.

Dlaczego tak trudno znaleźć wspólną płaszczyznę z ludźmi, którzy weszli w życie? Wiadomo, że w Polsce w tej chwili ludzie są zafascynowani coraz bardziej ideałem konsumpcyjnym, ideałem „małej stabilizacji" i dobrobytu: „Nie będziemy się bawili w Judymów i Siłaczki, w poświęcenie się dla idei". Ideał trudny do pogodzenia z tragizmem chrześcijańskiej wizji życia.

Na koniec luźna uwaga: Jeżeli jakaś linia demarkacyjna przebiega wśród młodzieży, to chyba nie między wierzącymi a niewierzącymi, lecz między ludźmi, których stać na zaangażowanie w jakąś większą ideę, a tymi, którzy bez względu na deklaracje ideowe nie potrafią (czy nie chcą?) w nic większego się zaangażować.

O. JOACHIM BADENI: Niewątpliwie potrzebna jest statystyka, ale nasunę taki obraz: dmucham w ognisko, w popiół; jeśli wydobędę iskrę, to z tego będzie reszta — obiad, ciepło, ognisko, herbata... Chodzi o to, żeby znaleźć tę iskierkę.

Zdaje mi się, że u nas, osób duchownych, trudno jest ją niekiedy znaleźć. Dlatego szukamy różnych koncepcji, szukamy doktryn, szukamy tomizmu, szukamy takich czy innych dróg — natomiast rzecz sama w sobie jest prosta, ale za to tajemnicza. Trzeba ją umieć odczytać. Inaczej nie da rady. Jesteśmy nieraz zawiedzeni tomizmem, doktryną, zawodzi statystyka, empiria, zawodzi baza, nadbudowa, rewizjonizm — wszystko, mówiąc popularnie nawala,

wszystko kompletnie „leży". I chcemy wówczas wszystko burzyć. Jest to rzecz przyjemna: wszystko wyburzyć, a później zaczynać od początku, rozdmuchiwać iskierkę.

Patrząc oczami wiary wiemy, że ta iskra jest. Wiemy, że człowiek z natury swojej bardzo by chciał w jakiś sposób tę iskrę „chwycić". I że dzisiejszy młody człowiek bardzo się o nią stara i męczy się, jeżeli jej nie łapie. Jest chory na jej brak. Wiemy: statystyka samobójstw, statystyka depresji, czarna literatura i film... To wszystko znane.

Wobec tego co robić? To, czego człowiek w sobie często nie może znaleźć, to znajduje bardzo łatwo u młodzieży. Czy w sensie masowym? — Oczywiście nie. Ale tu i tam są palne materiały i trzeba je troszeczkę rozdmuchać — troszeczkę. I wtedy rzeczywistość fantastycznie nas zaskakuje. Czy to trudne? Wydaje mi się, że nie. Trzeba tylko uświadomić sobie kilka rzeczy doktrynalnych, jak najbardziej tomistycznych. *Causa finalis agit alliciendo* — przyczyna celowa działa urokiem. Trzeba ją w jakiś sposób pokazać, czym ona jest. Że jest Ewangelią, Życiem.

Czyli stąd w jakiś sposób musi się pokazać Życie, i to Życie Boże — Boże, niestety, trudno i darmo... Jak to zrobić? — Trzeba mieć bardzo silną wiarę. I mówić bez żadnych „izmów". Tam gdzie jest życie, nie trzeba mówić o śmierci, bo tam jest życie bardzo świadome psychologicznie. Młody człowiek czuje, że żyje, bo jest bardzo młody.

O ile wiem, obecnie teologia odwraca się od koncepcji uważanej przez wielu za tomistyczną: pojęcia, pojęcia i pojęcia — do koncepcji symbolu, która jest koncepcją patrystyczną. Przekazywanie tego, co jest niewyrażalne za pomocą symbolu. Nad tym bardzo głowią się mądrzy ludzie, można ich w tym naśladować. W młodzieży można odnaleźć te symbole. Księżom sprawia to czasem trudność. Nie chwytają nieraz o co chodzi, bo są zbyt opanowani przez pojęcia — rów między teologią a życiem; natomiast chwiejna młodzież chwyta raczej przez symbol. Gdy im się powie na konferencji, że Duch św. jest płomieniem i wichrem, zrozumieją.

I jeżeli potrafimy takie rzeczy rozdmuchać z iskry, to potem ogień pójdzie dalej. Wtedy nie musimy się bardzo martwić techniką: jak się szerzy Królestwo Niebieskie. To jest rzecz trudna do uchwycenia, jest to misterium.

Ks. JÓZEF TISCHNER: Zawsze, kiedy ja sam miałem mówić do studentów, stawałem w obliczu jednego, zasadniczego problemu. Właściwie nie dręczył mnie problem formy czy metody: jakiej formy użyć, by być zrozumiałym, jakiej metody, by słuchaczy zainteresować. Uważałem, że te sprawy są w gruncie rzeczy trze-

ciorzędne. Pytaniem zasadniczym było dla mnie: co wybrać z doktryny chrześcijańskiej, by trafić w sedno potrzeb słuchacza?

Pytanie to miało zazwyczaj dwa aspekty: co wybrać z doktryny teoretycznej i co wybrać z doktryny praktycznej. W pierwszym przypadku chodziło o umiejscowienie odpowiedniego zagadnienia doktrynalnego w takim miejscu ogólnej wizji świata moich słuchaczy, by niejako automatycznie cała ta wizja uległa przekształceniu. W drugim przypadku chodziło głównie o zaprezentowanie słuchaczom pewnej ascezy, ale ascezy jednocześnie fascynującej i twórczo inspirującej rozwój ich osobowości na bazie ich podstawowego zaangażowania w naukę.

Jeden i drugi wybór inspirowany był zasadniczo przez wspólny czynnik: wybrać to co zasadnicze i wybrać to, co da się przekonująco uzasadnić (przekonująco, to nie znaczy tylko „rozumowo", to znaczy także przez odwołanie się do źródeł Objawienia). Problem uzasadnienia był centralnym moim kłopotem. Gdy miałem do wyboru wzgląd estetyczny, formalny, czy może artystyczny konferencji z jednej strony a z drugiej suche, merytoryczne, ale nie pozostawiające wątpliwości uzasadnienie, starałem się iść zawsze za uzasadnieniem i rezygnować z estetyzmu czy taniego „emocjonalizmu". Oczywiście, nie wszystko daje się „uzasadnić". Ale wtedy obowiązuje wierność wobec faktycznego stanu rzeczy: prawdopodobieństwa niech pozostają prawdopodobieństwami, możliwości możliwościami a nade wszystko tajemnice niech pozostaną tajemnicami. Niechaj świat duchowy chrześcijaństwa pozostanie w naszym wykładzie takim, jakim on jest naprawdę, bez tanich uproszczeń i naiwno-optymistycznych „haczyków" propagandowych.

Postawa, którą zajmowałem, słusznie czy nie, to inna sprawa, miała głębsze korzenie niż ewentualne moje osobiste upodobania. Wydaje mi się bowiem, że dzisiejszy kryzys chrześcijaństwa i katolicyzmu na gruncie młodo-inteligenckim jest uwarunkowany przez swoisty brak wartościowych i pełnych uzasadnień dla duchowego świata chrześcijaństwa. To, co mówię, jest wieloznaczne, to prawda, i dlatego muszę bliżej wyjaśnić o co właściwie mi chodzi.

Przede wszystkim uderza mnie częsty w duszpasterstwie naiwny optymizm doktrynalny. Wiąże się on z ogólnym profilem chrześcijaństwa, jaki się w jego ramach prezentuje. Mówi się mniej więcej tak: Kościół katolicki zna recepty na wszystkie rozwiązania, filozofia katolicka rozwiąże ci wszystkie niepokojące problemy, potrzeba tylko, abyś ją przyjął. I rzeczywiście: człowiek uzyskuje rozwiązanie problemów ale w zamian za rezygnację z uzasadnień tych rozwiązań. Podstawowy akt przyjęcia rozwiązań w tej wersji chrześcijaństwa jest nie tylko podjęty bez uzasadnień, ale jest

potraktowany jako rodzaj handlu: ty zrezygnujesz ze swojego sceptycyzmu a w zamian uzyskasz rozwiązanie problemów. Przypomina mi się tutaj dowcip o człowieku, który się kąpał w przerębli zimą. „Nie zimno ci tak?" — zapytał go przechodzień, „Nie, mam skarpetki..." Podobnie z katolicyzmem. W tej wersji duszpasterstwa naiwno-optymistycznego jest on tym, czym skarpetki dla człowieka w przerębli: pozwala mu wierzyć, że nie odczuwa zimna.

Sprawa ma głębsze, niż się wydaje, tło. Wiąże się z ogólnym sposobem traktowania życia na gruncie chrześcijaństwa jako sielanki wyzutej z wszelkiego dramatyzmu i wszelkiego ryzyka właściwego każdej wielkiej przygodzie człowieka. Jakąż cenę zapłaci mieszczanin za życie bez konfliktów, bez dramatów, za życie w atmosferze kojącej pewności, że się ma rację tam, gdzie inni mają wątpliwości lub są w błędzie! A jaką cenę płaci katolicyzm za to, że pozwala na takie właśnie samopoczucie u wielu swych dzieci? Chyba tę, że sam nabiera mieszczańskiego charakteru.

Problem uzasadnień i problem dramatu w katolicyzmie są ze sobą ściśle związane. Uzasadnienie nie może eliminować dramatu a dramat nie może dyspensować od uzasadnienia. Prawda, zdaje się, leży w pośrodku: po prostu sam dramat jest uzasadnieniem. Jeżeli pewna doza dramatu jest warunkiem narodzenia się człowieka w człowieku, jeżeli ryzyko związane jest z każdym aktem wolności a wolność jest prawdziwym życiem człowieka, to integralny chrześcijaństwu dramat, pewna jego wieloznaczność czy brak oczywistości, jest autentycznym uzasadnieniem chrześcijaństwa. I żeby to pokazać, trzeba czynić nieustannie wysiłki, pytając przy każdej okazji, dlaczego tak a nie inaczej. Chrześcijaństwo to nie tylko doktryna, to także sposób uzasadnienia doktryny. Jeżeli celem uzasadnienia chrześcijaństwa rezygnuje się z uzasadnień w ogóle albo wprowadza się obce chrześcijaństwu metody uzasadnień, sam rdzeń chrześcijaństwa ulega wypaczeniu. Dlatego problem uzasadnień był zawsze centralnym kłopotem w mojej praktyce duszpasterskiej.

Inny rys „obiegowego chrześcijaństwa", to — rzecz paradoksalna na tle wzmiankowanego kryzysu uzasadnień — przerost swoiście rozumianej apologetyki.

Ja rozumiem, żyjemy w świecie, w którym rozgrywa się nieustanny dialog. Czasami jest to dialog na słowa, czasami na pięści, zależnie od tego, gdzie ktoś czuje się mocniej. Stąd też rodzi się zapotrzebowanie na maksymalnie intersubiektywną apologetykę. Stąd też na ogół apologetycznie ustawia się konferencje, kazania, osobiste rozmowy. Powszechne „meblowanie głów" staje się naczelną dewizą i podstawowym prądem niejednego duszpasterstwa.

A efekty? O odrywaniu chrześcijaństwa od chrześcijańskich uzasadnień i a-dramatycznym ujęciu życia ludzkiego, już mówiłem. Inne efekty mają charakter praktyczny. Oto duszpasterstwo takie doprowadza człowieka do pewnego poziomu ogólnego „oblatania" dyskusyjno-światopoglądowego, wyucza człowieka mieć „ostatnie słowo" w „dialogu", a potem... pozostawia go samemu sobie. Człowiek ten jako tako moralnie się prowadzi, na zarzuty potrafi coś tam odpowiedzieć i na tym koniec. Następuje impas. Nie wiadomo, co z takimi ludźmi dalej robić na gruncie chrześcijaństwa. Co więcej: wygląda tak jakby tym ludziom brakowało czegoś bardzo istotnego, co charakteryzuje człowieka związanego głębiej z Ewangelią a co jest równie trudne do nazwania jak do uchwycenia. Negatywnie można by to tak ująć: tym ludziom brakuje ewangelicznego zrodzenia. Oni się nie rodzili na gruncie i z głębi Ewangelii. Poza tym zresztą nic im jako katolikom zarzucić nie można. Chyba tę krztę drobnomieszczaństwa, ale któż dzisiaj jest bez winy???

I jeszcze jeden rys. Narzucił mi się on ostatnio szczególnie wyraźnie a to dzięki kontaktom ze środowiskami zdecydowanie i głęboko marksistowskimi. Obserwuję tam coś w rodzaju kultu czynu, zaangażowania w teraźniejszość, dążności do przekształcania świata jak najgłębiej i często nie bacząc na koszta. My na tym tle jesteśmy nie tylko bardziej kontemplatywni (to ostatecznie jest zrozumiałe), ale trochę bardziej „nie z tej ziemi". Jakiś rys negatywizmu, ucieczki, oglądania się na „władzę" czy innych „bardziej kompetentnych" a ostatecznie na samego Pana Boga, który czuwa, więc można drzemać. Myślę, że brakuje nam ducha zaangażowania w otaczający nas świat. Trzeba by trochę zaszczepić w katolicyzm ducha Nietzschego czy ducha Bergsona: pierwszego z racji kultu czynu, drugiego z racji teorii o płynącym i nigdy nie powracającym czasie. Dla marksistów świat ma wartość, bo jest jednym jedynym. Dla nas prawdziwą wartość ma świat, którego tutaj nie ma. A dla chrześcijaństwa? Dla chrześcijaństwa świat ma wartość dlatego, bo istnieje „tamten świat", który mu tę wartość nadaje.

Co robić pozytywnie, aby wyjść z tych zaułków bez wyjścia? Nie chcę tutaj nikomu dawać rad. Mogę powiedzieć tylko to, co sam uważam, że powinienem robić. Właściwie tylko jedno: powrócić do tekstu Ewangelii. Odczytać ten tekst inaczej i na nowo. Ale odczytać mając do dyspozycji współczesną wiedzę o człowieku, psychologię, filozofię, nade wszystko filozofię wartości i filozofię religii. I z tego materiału dopiero wyłuskać możliwie pełny i autentyczny profil chrześcijaństwa. Aby jednak to zrobić, trzeba mi było wyzwolić się od ciążącej na Ewangelii i doktrynie chrześcijaństwa terminologii tomistycznej. Ja rozumiem, że narażam się

tutaj wielu autorytetom. Ale wydaje mi się, że kilkadziesiąt podstawowych pojęć filozofii tomistycznej to mocno za mało, by oddać całą złożoność świata i bogactwo prezentowanego przez Ewangelię stosunku człowieka do chrześcijaństwa jako też jego dróg w tym kierunku. Rozumiem, że program tutaj nakreślony jest w znacznym stopniu nierealny. Duszpasterz, nawet akademicki, nie jest przecież teoretykiem, lecz przede wszystkim praktykiem. Ale tak jest tylko pozornie. W gruncie rzeczy musi być jednym i drugim. Od współczesnej katolickiej filozofii w Polsce nie może zbyt wiele zaczerpnąć, co by jakoś zarysowało przed nim właściwe perspektywy duszpasterskie i światopoglądowe. Jak rzadko kiedy, mimo olbrzymiej ilości prac, jest to filozofia z marginesu codziennego życia i, co gorsze, z marginesu współczesnej filozofii w ogóle. Są to już jednak całkiem odrębne zagadnienia, w które nie mogę się tutaj zapuszczać.

O. JOACHIM BADENI: Trzeba ciągle wykazywać, że wszystko, co w ogóle ma sens w Kościele, jest związane z życiem. Życiem osobistym tego człowieka. „Kto idzie za mną, żyć będzie na wieki". I to trzeba w jakiś sposób egzystencjalnie przekazać.

Czy do tego potrzebny jest tomizm, czy nie? — Wydaje mi się, że tomizm w znaczeniu esencjalnym na pewno nie. To z miejsca za burtę, bo to wszystkich nudzi. Natomiast bardzo może być ważne uchwycenie myśli samego Tomasza z Akwinu, który nie znał zupełnie tomizmu, choć twierdził, że istnieje coś, co nazywa się *philosophia perennis*, a której można się wszędzie doszukać. Gdybyśmy chwycili tak Tomasza w jego „warsztacie", w jego otwarciu na wszystko co jest, i w ten sposób z pomocą jego myśli przekazali młodym odpowiednie treści. Niektórzy dochodzą do tomizmu nawet przez cybernetykę. Rzecz jasna, chodzi o jakąś wizję tomizmu, jego zasad, a nie o odtwarzanie formuł. Formuły można sobie dorabiać — „stwarzać" na poczekaniu.

Czy Hierarchia przeszkadza? Nieraz pewno komuś przeszkadza, ale na ogół łatwo można sobie z tym „poradzić". Nie trzeba się pytać biskupa ani kogokolwiek, czy wolno mi głosić, że Chrystus to jest życie, biskup się przypuszczalnie z tym zgodzi.

Jedną z zasadniczych spraw jest posługiwanie się nie ideologią (drętwotą), ale ideami: Co to jest małżeństwo? Co to jest kapłan? liturgia? życie? Co to jest? Rzecz charakterystyczna, umysł ludzki chce wiedzieć, czym rzecz jest sama w sobie. Myślę, że w ten sposób można „przemycić" wszystkie podstawowe idee, nawet Dionizego Areopagity: o doskonałości, o jedni, o życiu, o pięknie, o dobru, o prawdzie, o ekstazie — to wszystko można transponować na życie dzisiejsze z łatwością, ponieważ młodzież ma często nie-

zepsute intuicyjne uchwycenie tych rzeczy. Z każdej sytuacji można wyprowadzić dla niej i dla siebie całą teologię. To jest koncepcja. Trzeba umieć czytać znaki czasu: w świetle Ewangelii. Podobnie jak czytamy z czerwieni o zachodzie słońca, że będzie wiatr.

HALINA BORTNOWSKA: Sprawa nowoczesności i jednocześnie sprawa wyboru w zakresie wykładanej doktryny. Właściwie nie ma tu problemu wyboru. Wybór jest dokonany znacznie wcześniej: to co we mnie weszło i wrosło, to mogę dać innym. W praktyce doktryna „przesiewa się" poprzez sito, którym jest człowiek „przepowiadający". Nie mogę głosić innych uzasadnień niż te, które dla mnie były uzasadnieniami. W przeciwnym razie bylibyśmy nauczycielami a nie świadkami. „Nauczycieli" mamy dosyć, to pozycja raczej przegrana. A świadectwo jest kwestią odwagi bycia sobą. I rzeczywistości osobistych poszukiwań. Jest to sprawa subtelna i trudna. Będąc w Rzymie, zetknęłam się z środowiskiem, które zajmowało się ekumenizmem. Spotkania odbywały się w pewnym domu zakonnym. Było dla mnie ogromnym przeżyciem, że zakonnice, udzielające gościny temu ruchowi, brały w nim udział. I to udział realny. Poszukiwania i rzeczy, które się tam działy, nie były czymś, czemu one towarzyszą modlitwą i podawaniem kawy. Była to sprawa, która dotyka je osobiście i dla nich ma praktyczne, życiowe znaczenie.

Nauczyciel fizyki powtarza to, czego się raz dowiedział. Z teologią jest inaczej, w niej trzeba się naprawdę dowiadywać od początku za każdym razem, z każdą grupą ludzi, z którą się pracuje i idzie razem. Uczniowie są współtowarzyszami drogi, czasem nawet na zasadzie całkowitej równości.

Tu zdaje mi się kryje się odpowiedź na pytanie, dlaczego tak trudno kontynuować duszpasterstwo akademickie, kiedy ludzie stają się dorośli. Po prostu dlatego, że wreszcie przychodzi chwila, kiedy trzeba by już było wyjść poza to, do czego się już samemu doszło. Nie zawsze jesteśmy na to gotowi. Wtedy uczniowie odchodzą albo zatrzymują się — nie czynią dalszych postępów. A zatrzymują się przeważnie dlatego, że się ich nie pchnęło naprzód. Gdzieś czytałam, że pewien młody człowiek prowadził dyskusje z pewnym protestantem i co tydzień przychodził do swego duszpasterza przedstawiając mu to, co mu tamten powiedział, i pytał, co ma mu odpowiedzieć. Wreszcie kiedyś ksiądz się zniecierpliwił i powiedział: „No, powiedz mu, co myślisz". A on pyta: „Naprawdę? to można?". Wynikła z tego ekumeniczna przyjaźń i dwa ciekawe, cenne powołania. Ale czy byłoby tak, gdyby duszpasterz nadal dostarczał gotowych odpowiedzi?

W tym miejscu też znajduje się kwestia tomizmu. Nie zgodziłabym się wyrzucić go za burtę, nie mogę tak postąpić, bo jednak coś z tomizmu we mnie wrosło. W takiej mierze, w jakiej we mnie wszedł, tomizm jest „mój". Póki tomizm jest tylko formacją seminaryjną, szkolną, układem współrzędnych, do którego na siłę się przypasowuje żywe fakty, póki jest powtarzaniem oczywistych banałów, z tryumfalnym komentarzem, „jak to się rzeczywistość pięknie zgadza ze św. Tomaszem", dopóty będzie on przeszkodą, a nie pomocą w duszpasterstwie i w życiu.

Sprawa apologetyki: chciałam zwrócić uwagę na jedną z funkcji apologetyki, którą by można nazwać szczególnie „współczesną", a mianowicie, że najlepszą chyba apologetyką dla wielu ludzi dzisiaj jest powiedzieć im, w co n i e m u s z ą w i e r z y ć. Tzn. przeprowadzać weryfikację rzeczy, które się uważa za prawdy religijne, czy za prawdy wiary, i pokazywać, które z nich istotnie są nimi, w jaki sposób zobowiązują, i ile w nich jest tajemnicy i możliwości interpretacji, a ile elementów i wyobrażeń uwarunkowanych historycznie, względnych i podlegających ewolucji i reformie. Okaże się, że masę rzeczy w naszej wierze jest balastem.

Ostatnia sprawa: przeczytałam w ostatnich dniach nową książkę anglikańskiego biskupa J. A. T. Robinsona. Autor proponuje w niej rozróżnienie duszpasterstwa eksperymentalnego i duszpasterstwa które określa terminem *exploratory* (badawcze, eksploracyjne, awangardowe?), i podkreśla że bardzo często uważa się, że te dwie rzeczy są synonimami. Tymczasem nie. Duszpasterstwo eksperymentalne mieści się w granicach istniejących struktur, w granicach tego, na co już pozwolono, jakkolwiek wypróbowuje możliwości tych granic. Myśmy jeszcze nie doszli na pewno do wykorzystania wszystkich możliwości duszpasterstwa eksperymentalnego. Ale nie wiem, czy kiedykolwiek się do nich dojdzie bez wykorzystania tej drugiej formy.

Czy nie potrzebujemy w Polsce także duszpasterstwa awangardowego — ludzi którzyby mogli wyjść ze schematycznych ram z całkowitą swobodą i z całkowitym poczuciem, że instytucja utrzymuje więź z nimi, ale że nie będzie w żaden sposób hamować ich ruchów? Na pewno w Polsce najbardziej masowe duszpasterstwo polega na utrzymaniu w Kościele tych, którzy przychodzą na uniwersytet ze wsi, z tradycjami „normalnego" katolicyzmu, praktyk kościelnych itd. Jest to rzecz podstawowa, ale czy nie istnieje także potrzeba tworzenia się wspólnot — w praktyce — zaczynających „od zera"? czy też raczej od „nieskończoności ukrytej", wspólnot dialogu i przyjaźni?

O. KRZYSZTOF KASZNICA: Co wybrać do mówienia i jak to mówić. Myślę, że należy i trzeba koncentrować się dokoła postaci Chrystusa Pana. On jest punktem centralnym w działalności duszpasterskiej. W Jego świetle spojrzeć na Ewangelię (tu — „powrót do Ewangelii" a także nowe odpowiednie ujęcie tomizmu, który jest właściwie próbą systematycznego ujęcia Dobrej Nowiny), a samą postać Chrystusa trzeba przedstawić w sposób atrakcyjny, nie schematyczny. Wówczas apostolstwo będzie bardzo chwytało. Dojrzałość i Osoba Chrystusa Pana ściśle się ze sobą wiążą, bo właśnie On jest wzorem dojrzałości najpełniejszej.

Ostatni punkt — rezultat naszego dzisiejszego spotkania. Konieczne mi się wydają jakieś ankiety, jakieś sondaże odpowiednio ujęte i opracowane w sposób właściwy przez duszpasterzy i przedstawicieli młodzieży akademickiej.

Druga rzecz to eksperymenty. I tu trzeba będzie koniecznie uzyskać zielone światło od Władz Kościelnych — czasem może trzeba będzie się narazić na „dostanie po głowie", ale to nie szkodzi. Sobór zachęca do eksperymentów.

O. JOACHIM BADENI: Najpierw trzeba pokazać, że trzeba i że warto żyć. Potem w jaki sposób Kościół wyobraża sobie życie. Wydaje mi się, że w swym najgłębszym przejawie, jest to kwestia gminy, jakiegoś zbioru ludzi bez sztucznych reguł, bez żadnych urzędów, bez niczego w ogóle. Ci, co chcą, przychodzą, ci, co nie chcą, nie przychodzą. Młodzi sami zbierają się bez specjalnego udziału kapłana — o dziwo! — wokół Mszy św. Młoda studentka prawa powiedziała o naszych Mszach św.: ci co tam chodzą, naprawdę tam należą. Chodzi jednak o to, żeby więź ta była bardziej konkretna. Trzeba ją umieć „rozprowadzić". We wspólnocie eucharystycznej jest początek jakiegoś organizmu. To młodzież wyczuwa bezpośrednio. Potem trzeba tylko pchnąć, żeby obudzić jakąś jedność życia, w konsekwencji jedności eucharystycznej. A więc wszystkie moralne, ziemskie cnoty, np.: koleżeństwo, łatwe współżycie z ludźmi. To nie jest ani doktryna, ani instytucja, ani teoria — po prostu samo życie.

Rodzi się pełna świadomość życia u pewnej garstki ludzi, świadomość zaraźliwa, stanowiąca ferment i zaczyn. Do tego na pewno potrzebne są pewne informacje z dziedziny statystyki, ale najpierw trzeba mocno żyć samemu.

Wydaje mi się też, że duszpasterz akademicki bardzo zyska, jeśli chodzi o jego wiarę, przez kontakt z młodzieżą: wiara jego bardzo się umocni. Inaczej sam zniknie, bo ludzie go zmiotą z powierzchni, jako człowieka, który nic nie daje. Albo też będzie bardzo żywy i będzie nie tylko duszpasterzem, ale początkiem,

ludzkim, narzędziowym oczywiście, życia. Inne sprawy są dodatkiem.

Ma to jeszcze urok nowości — oto czynię wszystko nowym. Mówi się: robimy wszystko od początku, a w sobie musicie odszukać coś najbardziej pierwotnego — pragnienie życia. Odszukać, odczyścić i próbować wypełnić dobrem. Nie boimy się błędów instytucji, ani ludzi, bo wierzymy w życie.

STEFAN WILKANOWICZ: Opisywany przez o. Badeniego typ wspólnoty, jakby „gminy chrześcijańskiej", ma ogromną wartość, sprawdzoną doświadczeniem. Ale doświadczenie wskazuje również, że ludzie, którzy przez nią przeszli, podlegają także kryzysom w chwili przejścia od życia akademickiego do pracy zawodowej i obowiązków rodzinnych. Niektórzy przezwyciężali je bardzo dobrze, inni ze stratami, a stosunkowo duża ilość odpadała, niekoniecznie zresztą na pozycje antyreligijne czy areligijne. Po prostu jakoś się odzwyczajali od życia religijnego, sprawy religii bladły i schodziły na margines.

Dlaczego tak się dzieje? Oczywiście mamy tu do czynienia ze ścieraniem się laicyzujących czy zobojętniających wpływów otoczenia i promieniowaniem życia nadprzyrodzonego. Jeżeli zakotwiczenie w życiu nadprzyrodzonym jest bardzo silne, to oczywiście ludzie będą dalej trwali i promieniowali jako pewnego rodzaju drożdże — ośrodki koncentracji. Natomiast w wielu wypadkach ich zakotwiczenie nie jest na tyle silne, żeby potrafili sami promieniować i coś tworzyć, chociaż w ramach pewnego środowiska, przy jego pomocy, ich życie jest aktywne i żywe. Po przejściu tej nieomal magicznej granicy dyplomu człowiek zostaje właściwie wyrzucony za burtę i musi sam zaczynać całkowicie od początku.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na socjologiczną stronę problemu, w samym życiu akademickim. Niewątpliwie jest ono w pewnej mierze cieplarnią (powtarzam tu tezy Kłysa z jego referatu na KUL-u w ramach ostatniego „Tygodnia Społecznego"). Jest to życie trochę „na niby". Rzecz polega na tym, że człowiek stosunkowo długi okres życia studenckiego traktuje nie jako *życie prawdziwe*, ale jako *wprawkę*, jako przygotowanie do przyszłych zadań. A z drugiej strony odczuwa niechęć do wejścia w środowisko dorosłych, czasem podświadomie chce przedłużyć okres młodości. To stwarza ogromne trudności przy przejściu do normalnego życia, gdzie nagle wszystko jest zupełnie inaczej. Wtedy czuje się nieprzygotowany, brakuje mu pewnych sprawności, umiejętności znalezienia swego miejsca. Zazwyczaj jest za słaby, aby stworzyć nową wspólnotę. W zasadzie powinien był

naturalną drogą przejść od środowiska akademickiego do parafii. No, ale znajdźmy taką parafię w Polsce, gdzie by była jakaś tego rodzaju możliwość, gdzie by się znalazło zachętę i zrozumienie dla tych rzeczy. Zazwyczaj kontakt z parafią sprowadza się do fizycznych kontaktów z ludźmi wpychającymi się do kościoła i wypychającymi z niego. Duszpasterstwo normalne nie jest nastawione na tworzenie tego typu wspólnot, zazwyczaj spotykamy jedynie standardową, dostosowaną do przeciętnej, „obsługę duszpasterską". I nawet trudno mieć pretensje do księży, bo po prostu ich siły fizyczne i brak czasu nie pozwalają na podobną pracę.

Poruszony tu dzisiaj i często spotykany brak aktywności u katolików związany jest z pewnym typem formacji i z brakami czy deformacjami wiedzy religijnej. Przedłużony okres młodości, okres „przygotowywania się do życia" nie sprzyja wykształceniu się „sprawności ingerencji w życie", sprawności podejmowania odpowiedzialności. Inaczej u ludzi, którzy wcześnie rozpoczęli pracę zawodową, których osobowość ukształtowała się już w warunkach „prawdziwego" życia.

Dla duszpasterstwa akademickiego rysuje się tu bardzo ważne zadanie: usilnie pracować nad formowaniem postawy zaangażowania i poczucia odpowiedzialności za wszystko, co życie przynosi, podejmowania inicjatywy nie czekając na zakończenie przygotowawczego okresu. Duszpasterstwu stale grozi zaniedbanie tej strony wychowania, łatwo zamienia się ono w przyjemny sposób spędzania czasu, kulturalny, miły, taki głęboki — i jałowy. To szalenie miła rzecz. Do starości można uczestniczyć z upodobaniem w „katolickich kajakach", tylko nic z tego nie wynika.

Druga strona zagadnienia to głęboka, teologiczna postawa w stosunku do świata zewnętrznego. Myślę, że te dwie rzeczy ściśle się z sobą wiążą. Tu należy zejść aż do fundamentów, zlikwidować wszystkie naleciałości i deformacje, które stwarzają sztuczną przegrodę między Kościołem — a światem. Paradoksalnie powiedziałbym (na marginesie XIII schematu), że sformułowanie *Kościół a świat współczesny* w pewnym sensie już może kryć w sobie sprzeczność. Jeżeli się bowiem powie, że Kościół jest Ludem Bożym, to znaczy, że jego granice i zasięg nie pokrywają się z socjologicznymi granicami wspólnoty ludzi uważających się za katolików, zaś zagadnienie *Kościół a świat współczesny* staje się jakby wewnętrznym zagadnieniem Kościoła. To jest tylko przykład jak same nawet terminy wprowadzają schematy myślowe związane ze skojarzeniami, które w samym punkcie wyjścia deformują nasz stosunek do świata.

Jeszcze jedna związana z tym uwaga: wydaje mi się, że w tej chwili w Polsce nie ma ducha apostolskiego. Zanikł. Nie jest to

zarzut stawiany księżom, duszpasterzom, jest to obserwacja dokonana także na sobie samym. A polega to na tym, że jeżeli w człowieku wytworzy się nawet podświadomy związek pomiędzy terminem apostolstwo a terminem działanie i terminem organizacja — to zdechł pies. Warunki zewnętrzne w połączeniu z mentalnością człowieka współczesnego (np. z jego postawą antyapologetyczną) stwarzają jakieś półświadome przekonanie, że jeżeli nie ma możliwości instytucjonalnego działania, to apostolstwo sprowadza się tylko do przykładu. Proces psychologiczny przebiega tu tak: najważniejszy jest przykład życia, życie chrześcijańskie. Słusznie. Życie chrześcijańskie, to znaczy modlić się, starannie wypełniać obowiązki, być dobrym dla innych. To wystarczy. Ale w praktyce to może oznaczać bierność i brak zainteresowania drugim człowiekiem, bliźnim. Gdy ktoś do mnie przychodzi, to owszem, mile z nim rozmawiam, nawet staram mu się pomóc. Ale jeżeli on do mnie nie przychodzi, to jestem szczęśliwy, że mogę się zamknąć w sferze swojej prywatności, chociaż może nawet codziennie modlę się za cały świat. Ale nie mam tego zmysłu nadprzyrodzonego, który by mi kazał szukać ludzi, być wyczulonym na ich potrzeby, czuć się za nich współodpowiedzialnym — do tego zaś żadna organizacja nie jest potrzebna. Wykształcenie takiej postawy nie jest zresztą łatwe w warunkach dzisiejszego przeciętnego duszpasterstwa, które jest jednocześnie masowe i indywidualistyczne — bo nie tworzy głębszej wspólnoty.

O. TOMASZ PAWŁOWSKI: Zastanawiam się także nad sprawą absolwentów, nad sprawą przejścia od cieplarni duszpasterstwa akademickiego do życia. Szukamy jakiejś koncepcji, która by ułatwiła to realne przejście. Wydaje mi się, że — negatywnie biorąc — nastawienie na „człowieka pracy" w ogólnej atmosferze życia akademickiego jest dosyć trudne. Dlatego, że całe życie akademickie nie tylko w duszpasterstwie, ale na studiach czy poza studiami, Juvenalia, ulica, czy stołówka, cały klimat życia akademickiego nie jest nastawieniem na pracę. I całe piękno i cały urok tej atmosfery akademickiej właśnie na tym polega. I tego ludzie młodzi szukają, w tym się wyżywają, bo czują, że czeka ich praca. Duszpasterstwo akademickie nastawiające ich na człowieka pracy byłoby dla nich bardzo trudne. Ja się nie boję rzeczy trudnych, ale obawiam się, że nastawienie takie mogłoby spowodować odejście niektórych. Oczywiście takie duszpasterstwo mogłoby polegać na formie jakiegoś nacisku na obowiązkowość, na jakąś bardzo wewnętrzną sprawę — kształcenie sprawności, wierności, itd. Ale chcę tutaj podkreślić właśnie tę specyfikę życia akademickiego; duszpasterze nie mogą pozbawiać go tej jego specyfiki

przez zbyt silny nacisk na tzw. człowieka pracy, bo staną się wówczas kimś wyobcowanym z klimatu akademickiego.

Sama koncepcja teoretycznie jest bardzo jakaś przyjemna i ciekawa, natomiast w praktyce... sam już widziałem trudności przy wykształcaniu np. obowiązkowości. Młodzi zaczynają się „bokami rozłazić", bo to za ciężkie, bo to już pachnie przygotowaniem do przyszłej pracy. Na pewno trzeba przygotować to przejście, ale jakoś inaczej.

Towarzyszenie młodym dalej po „przejściu" jest także niezmiernie trudne, bo środowisko akademickie zmienia się w środowisko pracy. Obserwowaliśmy absolwentów, którzy przychodzili do nas wiedzeni jakimś sentymentem, czy nawet złączeni z nami poprzez Eucharystię, lecz bardzo sztucznie to wszystko wyglądało i niestety, kończyło się. Dlatego, że styl duszpasterstwa akademickiego to nie był ich styl, życia już właśnie poważnego, „na serio". Istnieje najwyżej możliwość prowadzenia indywidualnego, towarzyszenia im osobistego na ich drodze. Takie jednak duszpasterstwo nie zatacza szerokich kręgów.

Trzeba nam czekać na przebudowę parafii, na nowe wspólnoty. Wydaje mi się raczej celowym tworzenie wspólnot na terenie pracy. Tam chyba znajduje się rozwiązanie problemu. Tylko kto to zrobi? Czy duszpasterze parafialni, czy specjalni duszpasterze, czy duszpasterzy akademiccy, którzy nie wiem, czy będą kompetentni, bo znajdują się w klimacie młodym, akademickim, i są zupełnie niezdolni do pracy na terenie tego „poważnego" duszpasterstwa już pozaakademickiego? Trzeba niewątpliwie stawiać na tworzenie środowisk właśnie w świecie pracy, tylko — kto je ma tworzyć, prowadzić?

O. JOACHIM BADENI: Wydaje mi się, że klimat studencki jest rzeczywiście zabawowy, beztroski. Myślę też, że bardzo trudno jest takiego młodego przesadzać od razu w klimat wielkich trosk. W tym wieku on właśnie chce być beztroski — troski będą potem! Jeśli potrafimy w jakiś sposób wpoić w niego pewien zmysł społeczny, działający spontanicznie (nacisku z zewnątrz młodzież na ogół nie znosi), powiedzmy, jakąś więź społeczną; jeśli go — dalej (rzecz „straszna!") — ożenimy dobrze albo wydamy ją za mąż, to wtedy mamy już pewne ramy najbardziej żywotne, ramy najbardziej konkretne: rodzinę! Młodą rodzinę! Tego typu młodych, nowych rodzin jest mało. Ale jednak są. Jedne są bez pokoju, bez pieniędzy i doskonale im idzie. Inni mają pokój i pieniądze i też im dobrze idzie. Znaleźli sobie życie, życie zespołowe. Rodziny te trzymają się razem, i wydaje mi się, że coś cennego tu wnoszą.

Okazuje się, że Kościół to nie jest tylko kwestia udręki, pracy. Owszem, tu i tam im się mówi, że będzie też praca. Mówi się im: zrób coś spontanicznie dla innych. To jednak bardzo trudno wychodzi. Nieraz załamują ręce. Można próbować jeszcze pokazać pewien urok spontanicznej pracy dla innych. Czasem to wychodzi.

Druga rzecz to dobre małżeństwo i cała jego problematyka. Oczywiście *sex* jest wielką rzeczą, ale zdaje mi się, że jego problem jest nierozwiązalny w ogóle, bo zbyt mocno wiąże się ze stroną materialną człowieka, co powoduje, że w ogóle trudno o nim mówić. Trzeba młodym mówić o miłości, o bardzo silnej miłości. To im się strasznie podoba, można tak z nimi bez końca...

Wygasają wszystkie rozmowy i szmery, bo nagle ten ksiądz coś mówi o miłości. Co on o tym wie, on przecież sexu nie używa. Ale okazuje się, że ksiądz nie wiedząc nic o sexie, jednak dużo wie o miłości, bo nie wie z siebie, tylko wie skądinąd. Myśleli dotąd, że Kościół na tym polega, że zakazuje sexu. Okazuje się, że Kościół ma tajemnicę miłości, i to ich nie nudzi. To jest sakrament.

Jeszcze jedno. Warunki w pracy są na pewno inne i bardzo trudne, ale czy można w jakimkolwiek bądź zawodzie do tego stopnia przygotować studenta, że będzie już inżynierem, lekarzem, sędzią, adwokatem, będąc dopiero studentem V roku. Chyba jeszcze nie. Późniejsze rozczarowanie jest zdaje się nieuniknione w każdym kierunku życia — ten skok jest zawsze przykry — „a ja myślałem..."

Czy można młodemu pomóc? Wydaje mi się, że tu mu się niewiele pomoże. Trudno byłoby uczyć go przedwcześnie obowiązku ludzi starszych, niech on będzie młody, niech widzi, że Bóg w pewnym sensie raczej jest młodością, aniżeli starością. Natomiast my za często Boga przyjmujemy jako starego człowieka.

Ks. ADAM BONIECKI: Nawiązuję do tego, co mówił o. Badeni o otwartości. Otwartość musi być rozumiana bardzo dosłownie. Środowiska duszpasterskie nie mogą być dla młodzieży jedyną grupą przynależności. Jedyną grupą przynależności stają się najczęściej tylko dla tych niezaradnych, którzy nie mogąc sobie znaleźć innej grupy lgną do „wspólnot" duszpasterskich, a chyba nie o to chodzi.

Ks. JÓZEF TISCHNER: Problem pracy stanowi bardzo istotny moment. Mało ważne są „wspólnoty", jakkolwiek się je pojmie, jeżeli nie są „wspólnotami" zaangażowania, pracy. Wspólnota wynikająca z lęku przed diasporą, z troski o zachowanie całości wiary w obliczu otaczającej człowieka niewiary, może przerodzić się w getto. Autentycznie chrześcijańskie wspólnoty były zawsze wspól-

notami zaangażowania nie tylko w świat nieziemski, ale w świat najbardziej ziemski. Były odskocznią do tego, by człowiek przekształcał świat i w tym procesie przekształcał także samego siebie. I chyba sugestie p. Wilkanowicza są tego typu, że wszelki katolicyzm, który nie inspiruje tego, by człowiek dzień po dniu i to już na studiach coś tworzył, by surową materię przekształcał w „rzecz humanistyczną", jest katolicyzmem „kulawym", jeżeli w ogóle jest jeszcze katolicyzmem. Nieważna jest etykieta „dobrego parafianina", ale istotna jest postawa „tworzenia", czynienia sobie ziemi poddaną. A w każdym razie pierwsza nabiera tylko wtedy sensu i wartości, gdy wyłania się z drugiej.

HALINA BORTNOWSKA: Wydaje mi się, że zachodzi tu nieporozumienie. To co Stefan Wilkanowicz powiedział o człowieku pracy, nie przeciwstawia się elementowi radości, swobody czy zabawy. Niebezpieczny jest natomiast fakt, że coraz bardziej przedłuża się życie na próbę, atmosfera przekonania, że to, co ja teraz robię, nie jest realną teraźniejszością, tylko jest jakoś dla przyszłości, która kiedyś tam będzie, jest praktyką a więc nie jest obciążone odpowiedzialnością. Ludzie kończą studia i chcą zacząć drugie, ponieważ nie mają nastawienia na co innego, jak tylko na to, żeby się do czegoś tam przygotowywać. Kiedy ostatecznie zmusi się ich do roboty, to naprawdę nie robią tego, co teraz robią, tylko przygotowują się, żeby potem robić co innego — zajmują się teraz wydawaniem pisma czy kierują wydziałem fabryki po to, żeby później zostać dyrektorem czy posłem a potem wreszcie w jakiejś nieokreślonej przyszłości objąć wyższą władzę. Czy tacy ludzie naprawdę zaczną żyć i działać kiedy będą dyrektorami, czy dalej będą szykować się do następnej roli, sądząc, że jedynie ważne jest to, co będzie kiedyś a chwila obecna się nie liczy? Taka jest postawa człowieka „dobrze wychowanego". On nigdy nie przyjmuje odpowiedzialności za rzeczywistość. Wydaje się, że postawa tego typu cechuje katolickie środowiska młodzieżowe, przejawia się to nawet w ich sposobie bycia. Na „katolickich kajakach" często nie ma w porę jedzenia, bo nie ma ognia i nikt nie przyniósł wody, wszystko się rozlewa, bo nikt nie jest za nic odpowiedzialny, zrzuca się to na cholernych pracusiów...

Tu potrzeba dużo pracy. Przecież młodzi nie spadają z księżyca na studia, w tym czasie też mają konkretne obowiązki, są czyimiś dziećmi, mieszkają z kimś w pokoju. To nie są rzeczy nierealne. Oni mają jakieś dzisiejsze poważne obowiązki, nie tylko przygotowanie się do przyszłości. Ktoś im daje to stypendium, więc także i z tego coś wynika... Zdaje mi się, że bojąc się tego przyciśnięcia, odebrania im tzw. młodości, jakoś się na cały ten ważny

problem przymyka oczy. Być może, że moje pokolenie nigdy nie miało młodości — wojna, czasy bezpośrednio po wojnie. Nie żałuję jednak swojego losu!

O. TOMASZ PAWŁOWSKI: Po tych uwagach wydaje mi się, że trzeba młodego człowieka uważać za człowieka teraźniejszej pracy i przygotowywać go do przyszłości nie przez zawodowe ustawienie, lecz poprzez wyrabianie odpowiedzialności — na terenie duszpasterstwa — tej małej odpowiedzialności, za codzienne obowiązki, współobowiązki, nie odbierając im zarazem atmosfery zabawy, beztroskiej radości itd. A druga sprawa, to sprawa domu. Obserwuje się w duszpasterstwie, że młodzi, którzy mają konflikt z domem (większość chyba akademików dzisiaj popada w ten konflikt), z rozmaitych powodów — wyciekają z domu na teren duszpasterstw zostawiając swoje rodzinne gniazdo zupełnie osamotnione. Nie mają w nim (czy nie chcą mieć) żadnych obowiązków. Tworzy się to, co nazywamy „miłością na eksport". W duszpasterstwie ci ludzie są nawet czynni, ale kosztem „teraźniejszej" pracy w domu.

W przygotowaniu przyszłościowym widziałbym jeszcze sprawę otwartości duszpasterstw. Większość duszpasterstw w Polsce cierpi na zamknięcie w gettcie i na cieplarnię — to jest zresztą problem złożony. Fakt tworzenia się gett jest wynikiem sytuacji zewnętrznej. Każdy nowy człowiek jest traktowany podejrzliwie. Rodzi się lęk grupy. „Bo już się dobrze czujemy, a ten nowy to nie wiadomo, kto to jest?" Poza tym socjologia mówi nam, że małe elitarne grupy chętnie się zamykają. Więc i duszpasterze często ulegają tej atmosferze, sami się zamykają. Prowadzą przez 2—3 lata tę samą grupkę ilościowo. Czy jakościowo? — w to nie wchodzę, bo może tam działa łaska i są wzrosty pod jej wpływem, ale to wbrew chyba prawom naturalnym (o ile to możliwe, bo jako dominikanin wiem, że Łaska zawsze bazuje na naturze), więc wydaje się podejrzany sam wzrost jakościowy grupy. Bez dopływu nowych energii jest on prawie niemożliwy. Nowi ludzie stwarzają szansę przewietrzenia cieplarni. Oni wprowadzają nastrój jakiegoś hartu życia, tego przyszłego życia, bo to są nowe problemy, nowi ludzie, nowe kłopoty nadchodzą z nimi. Powstaje problem dogrania się „nowych" — zgrania ze „starymi" i tu stary zespół musi się wysilić. Zaadaptować się do nowego. „Starym" się nie chce: potem w życiu zawodowym też nie będzie się chciało „dopasować" do środowiska. Myślę, że i od tej strony trzeba popatrzeć na problem przygotowania młodzieży do rzetelnej pracy już teraz.

TADEUSZ ŻYCHIEWICZ: Proszę Państwa, śledząc tę całą dyskusję, odniosłem wrażenie, że dyskutanci są zwolennikami programu,

czy też koncepcji „elit"; jakiegoś wyławiania „dusz wybranych", które — po troskliwym podhodowaniu — będą kwitnąć i owocować. Osobiście nie mam nic przeciwko „duszom wybranym": niechże kwitną i owocują, daj im Boże zdrowie. Przyznam się jednak, że koncepcja ta nie budzi we mnie entuzjazmu. Po pierwsze dlatego, ponieważ pachnie to „zawodowym katolicyzmem", czymś w rodzaju „zawodowej drużyny katolickiej". Nie bardzo umiałbym to umotywować, nie mam tej rzeczy przemyślanej, ale mam wrodzoną nieufność do tego rodzaju zawodowców. W grupach takich nader łatwo o dewiacje i skrzywienia zawodowe np. w postaci nadmiernego zadufania (albo też równie zawodowej pokory), czy też pewnej tendencji do gettowości. Po drugie: w praktyce bywa najczęściej tak, że owe grupki mają krótki żywot, ich „kwitnięcie" trwa akurat tak długo, jak długo istnieje bezpośredni wpływ i oddziaływanie ich „kierownika duchowego". Nader rzadko się zdarza, aby owocowały po ustaniu owego wpływu. I wreszcie po trzecie, co rzecz najważniejsza: grozi to powstaniem takiej dwutorowej sytuacji, w której paru ludziom poświęca się maksimum uwagi i troski, podczas gdy równocześnie ogół karmiony bywa wystygłymi i nie zawsze strawnymi „otrębami" czy też odpadami tamtych wysiłków elitarnych; po prostu — w cichości ducha — uznaje się ów ogół za obywateli drugiej kategorii. Dla mnie osobiście rzeczą po stokroć ważniejszą jest podniesienie ogólnego poziomu duszpasterstwa bodaj o jeden mizerny stopień, niż wyhodowanie paru pokazowych orchidei, które zresztą skądinąd mogą być nawet prawdziwie wspaniałe, ale co z tego?

O. TOMASZ PAWŁOWSKI: Ale te jednostki, grupki oddziaływują dalej na innych jak zaczyn. To jest także droga do mas.

MŁODZIEŻ O DUSZPASTERSTWIE AKADEMICKIM

I

L. B.: Jaką rolę mają spełniać duszpasterstwa akademickie? Wydaje mi się, że wieloraką. Wymienię je nie według hierarchii ważności, ale tak jak mi się w tej chwili nasuwają.

Stworzenie młodzieżowego środowiska katolickiego, stanowiącego oparcie moralne i intelektualne. Szczególnie ważne jest to dla bardzo młodych studentów a także dla takich, którzy w ogóle poprzednio nie zetknęli się ze środowiskami katolickimi. Tworzenie grup przyjacielskich i w oparciu o nie kształtowanie postaw moralnych i nowych (bardziej dorosłych), opartych na głębszych podstawach form życia religijnego.

Kształcenie (czy w oparciu o tomizm, nie wiem). To, co młody człowiek chce wiedzieć, to taka wiedza religijna, która byłaby współczesna, zrozumiała i pozostawała w relacji do wiadomości wynoszonych ze studiów uniwersyteckich. Tu ważny jest problem języka i również treści „współczesnej" (duszpasterz powinien dysponować wiedzą na temat potrzeb zarówno tych, które młodzież sobie uświadamia, jak i tych nieuświadomionych). Trzeba nauczyć nas właściwego podchodzenia do problemów, które wynikają ze sposobów formułowania wiedzy przekazywanej na studiach, problemów, które nie rozstrzygnięte powodują przepaść między wiedzą zawodową a religijną. Wszystko to ma zmierzać do przygotowania młodych do samodzielnego życia. Jakimi środkami można to osiągnąć? Być może przesadą jest wymagać od duszpasterza iskry bożej, prostoty, otwartych zawsze drzwi, aby był „nowoczesny", orientował się w tym, co się dookoła dzieje, był wykształcony — mówił nie chowając się za ogólnikowe stwierdzenia i przede wszystkim dawał świadectwo swoim życiem. Jednak to nas właśnie brało w naszych duszpasterzach: ludzkość, prostota, bycie sobą i to, jak żyli, te zawsze otwarte drzwi, prawdziwa przyjaźń i troska o nas

i o nasze sprawy. Znamienne jest, że mniej bali się powiedzieć „nie wiem", niż dać uzasadnienie, które niczego nie wyjaśniało.

Zdecydowanie przeciwstawiłabym się tworzeniu „getta młodości" w ramach duszpasterstwa. Ze swojego doświadczenia pamiętam, że najbardziej interesujące były te grupy, którym udało się zatrzymać pewną ilość osób z ukończonymi już studiami. Wyraźnie wzmagająca się izolacja studentów podczas trwania studiów od środowiska ludzi pracujących — nie jest pozytywnym zjawiskiem.

M. H.: Jeszcze o świadectwie, może zewnętrznym, jednakże działającym silnie i utwierdzającym słowa. Spotkałem kapłana, z którym zresztą poza tym, o czym piszę, nie mieliśmy sobie nigdy wiele do powiedzenia, nauczającego o prostocie, ubóstwie i miłości bliźniego. Nie był on „zawodowym" duszpasterzem akademickim, a mimo to garnęło się doń mnóstwo młodzieży. Otóż ten kapłan zaprosił mnie później na chwilę do siebie, mieszkał w maleńkim pokoiku na dodatek ściętym górą przez dach. Wówczas z trudem mogłem pojąć, jak można w ogóle tak mieszkać, poza tym nazajutrz zobaczyłem go w otoczeniu ludzi, z którymi pozostaje stale w kontakcie, a byli to najnieszczęśliwsi, chorzy i kaleki.

Wiem, że wydawanie sądu o człowieku na podstawie jego mieszkania i sposobu życia jest bardzo powierzchowne i może być krzywdzące: jasne jest, że proboszcz wielkiej parafii może mieć samochód i wygodne łóżko, jeżeli nie chce się wykończyć w pierwszych paru latach, jednak na studenta mniej działają argumenty natury filozoficznej i to, co trafi do przekonania dorosłemu, jemu nie trafi do przekonania.

Chodzi o adekwatność życia i słowa, które jest wystarczająco mocno zbudowane na Bogu. Wydaje mi się, że wówczas wszystkie omawiane metody będą skuteczne.

Jeszcze jedno, na temat owej „bazy". Nie wiem, czy duszpasterze nie zapominają praktycznie w gorączce działania (choć są na pewno tego w pełni świadomi, gdy się ich zapyta) o tym, że nie ma ludzkiej siły na to, aby dotrzeć i samemu przemienić człowieka. Na duszę może działać tylko Bóg, który dał jej życie, On jest właściwie jedynym autentycznym „Duszpasterzem". Ale choć brzmi to paradoksalnie, do skuteczności swego działania włącza naszą ofiarę i modlitwę. Pewien kapłan zapytany o skuteczność swego działania w konfesjonale powiedział, „no tak, jak się modlę, to idą, jak nie, to nie idą".

To, o czym piszę, nie jest bynajmniej z mojej strony napaścią na księży, chodzi mi o uwypuklenie bazy, która czasem z przyczyn czysto zewnętrznych bywa zaniedbywana. Przypuśćmy, że dusz-

pasterz akademicki jest zakonnikiem (jest takich wielu), w takiej sytuacji jakiejż ogromnej siły wymaga pogodzenie obowiązków zakonnika (brewiarz, modlitwa, czas w pełni spalony dla Boga) i obowiązków duszpasterza, gdy wiadomo, że często jeszcze późnym wieczorem po Komplecie dobijają się ostatni interesanci zapominając, że Pater musi wstać o pół do piątej rano.

Może tu zaistnieć pokusa zaniedbania modlitwy i umartwienia na rzecz działania, które jako bliższe i bardziej aktualne wydaje się ważniejsze. A przecież „Beze mnie nic uczynić nie możecie", choćbyś zdołał przyjąć i załatwić sto ponadplanowych osób, nie dotrzesz do ich dusz bez pomocy Boga.

Może wypisuję truizmy, o których wszyscy wiedzą i których świadomie w dyskusji nie poruszono, wydaje mi się jednak, że każda autentyczna metoda, za którą stoi autentyzm postaci głoszącego Ewangelię, oparty na modlitwie, wyrzeczeniu i ofierze, będzie skuteczna, nawet wtedy, gdy słowa kaznodziei nie są doskonałe.

R. M.: Praca duszpasterska jest zawsze w końcu pracą indywidualną. Wspólnie wymawiane słowa *Credo* w każdym z nas opierają się na innych doświadczeniach, znacząc to samo otrzymują tyle zabarwień, ilu ludzi je wypowiada. Każdy z nas tworzy sobie szczegółowy obraz „swego" Boga: nie można inaczej. Sens pracy zbiorowej widzę w wyrównywaniu indywidualnych braków, uzupełnianiu ich aż do osiągnięcia koniecznego minimum wiedzy; tu duszpasterzami są wszyscy dla wszystkich. Dzielenie się tym, co się posiada. Duszpasterz oficjalny jest tu sternikiem dyskusji i autorytatywnym „szafarzem" Objawienia. Na tę drugą pozycję wynieść go musi uznanie grupy dla jego walorów osobowych i zaufanie, zrodzone z wzajemnego zaufania.

Środowisko akademickie jest szczególnie wyczulone na szczerość, „problemowość", otwartość na zagadnienia codziennego życia. Zobaczenie duszpasterza jako człowieka z problemami i wiarą, która ma im sprostać, kształtuje mocniej, szczególnie na przyszłe chwile własnych trudności.

Po okresie studiów przechodzi się zwykle do innych środowisk. Dotychczasowe znajomości „towarzyskie" kończą się, przyjaźń rzadko bywa uczuciem zbiorowym. To, co zostaje, to pamięć ludzi na swój sposób wielkich, walczących z sobą o świętość życia — lub ludzi przeciętnych.

M. K.: Nie ma chyba specjalnych powodów, aby duszpasterstwo akademickie wyodrębniać spośród innych duszpasterstw tego typu. A niestety często zapomina się np. o akcji duszpasterskiej wśród

młodzieży robotniczej, chłopskiej, czy wśród ludzi, którzy ukończyli studia i już pracują. Wszystkie te duszpasterstwa powinny być organicznie zespolone z życiem parafii w dużym mieście, małym miasteczku, czy na wsi. Nie byłoby wtedy niebezpieczeństwa elitarności, o którym tyle mówiono podczas dyskusji. Wydaje mi się, że we wszystkich tych wypadkach chodziłoby przecież o jeden cel ostateczny, który usprawiedliwia wszystkie masowe czy bardziej elitarne akcje duszpasterskie: o przeżycie religijne. Jeśli tego nie ma, wtedy wszelkie działania są niepotrzebne. Wtedy taka grupa młodzieżowa przeradza się w jeszcze jeden dość ekskluzywny sposób spędzania czasu. Wtedy wytwarza się niezdrowy snobizm i hermetyczność. Staje się to modne i jako moda dość szybko się kończy. Jak słyszałem od znajomych, wielu grupkom grozi to w dość poważny sposób. Stanowczo jestem przeciw tego typu grupom. Przede wszystkim trzeba liczyć na kontakty indywidualne duszpasterza ze studentem czy studentów między sobą. Jeśli spontanicznie oddolnie uformuje się jakaś grupa, to dobrze. Nie należałoby raczej odgórnie, w sposób sztuczny stwarzać takiej grupy. Trzeba chyba bardziej wyjść między ludzi, do mieszkań, kawiarni, klubów. W takim zakresie, w jakim to jest u nas obecnie możliwe. I tutaj jest duża rola dla ludzi zaangażowanych już w katolicyzm. Przykład i wspólnota rówieśników o wiele więcej może, niż to się na pozór wydaje.

Proszę jeszcze o jednym pamiętać. Nie jest to tylko moje zdanie, ale i wielu innych ludzi. Nie trzeba nam duszpasterzy, którzy doskonale potrafią mówić o współczesnej literaturze, filozofii, czy filmie. To potrafimy sami. Nam trzeba duszpasterzy, którzy naszym językiem potrafią mówić o Bogu, o Ewangelii, o relacji Bóg — człowiek. Bo tylko po to tam się przychodzi. Wszystkie inne sprawy możemy poznać w innych środowiskach. Jeśli ktoś przychodzi do duszpasterstwa akademickiego w innym celu, to znaczy, że nie potrafił znaleźć sobie innego środowiska. Wtedy właśnie tworzą się takie towarzystwa wzajemnej adoracji, w których nie wiadomo co robić. I to jest właśnie słabość takich grup.

I jeszcze jedna sprawa. Trzeba liczyć się z tym, że istnieje ogromna potrzeba elementarnej prawie katechizacji i wiedzy religijnej. O takich wypadkach, które ilościowo przeważają, należałoby pomyśleć przede wszystkim, a nie tylko o ludziach już w jakiś sposób zaawansowanych. Wiem o tym z pierwszej ręki, to jest z codziennych rozmów i dyskusji. Ale tam trzeba już od razu ukazać autentyczny, to jest ewangeliczny katolicyzm, bez wszelkich zasłon, otoczek, modyfikacji. Pokazać jego związek z codziennym życiem każdego człowieka. To byłoby najtrudniejsze zadanie duszpasterstwa akademickiego. Ale chyba jedynie potrzebne.

II

DOROTA: Muszę się przyznać, że choć od pięciu lat jestem studentką, nie spotkałam idealnego duszpasterza. Mimo że spotykałam wspaniałych ludzi, bardzo mądrych, ale jako duszpasterzom brakowało im zawsze jednego, mianowicie jakiejś bezpośredniości, kontaktu na codzień ze studentem, wszystko odbywało się na zasadzie „powiedziano — wysłuchano", w przedsionku już rozmawiało się o zajęciach, a dyskusja przekładana na środy i piątki, to już nie było to, co dyskusja na gorąco, dyskusja nawet w trakcie, to utrudniało rozwiązywanie aktualnych problemów i problemów poruszanych w czasie konferencji. Jakie wymagania stawia się duszpasterzom? Trudno mi tak zaraz zebrać wszystko, ale przede wszystkim — nie stwarzanie dystansu: „ja jako przedstawiciel *Magisterium Ecclesiae*, a wy spod ambony", tylko jakaś forma dialogu, forma dyskusji, w tym sensie, że duszpasterz coś podaje ale zawsze z nastawieniem na zainteresowanie, na aktualne potrzeby środowiska studenckiego. I tutaj nie trzeba się bać nowoczesności, mimo głosów w dyskusji, że to sztuczne, naciągane. Każdy eksperyment wydaje się z początku dziwactwem, ale gdy potem daje efekty, to okazuje się czymś godnym naśladowania. Postulowałabym tu jak najdalej idące eksperymenty, nowe formy działalności, a nie zamykanie się w klasycznych środkach jak np. Msza św., kazanie, ale dyskusja, rozmowy, wycieczki, spotkania towarzyskie. Żeby duszpasterstwo akademickie i te formy życia, jakie ono postuluje, nie były jakąś enklawą w naszym życiu, tylko żeby było to organicznie związane ze wszystkim, co robimy na codzień.

Przede wszystkim Ewangelia, ale pokazywana przez epidiaskop współczesności. Nie mówić tylko o miłosiernym Samarytaninie z Ewangelii, ale w relacji do „teraz" np. o człowieku, który wypadł z tramwaju. Nie tylko Ewangelia, ale również sprawy etyczne jak najszerzej pojęte, a poza tym sprawy współczesnej filozofii katolickiej. My tak mało wiemy, nie mamy okazji z tym się zetknąć, przedstawienie tego, co w innych gałęziach nauk nazywa się „aktualny stan badań", nowych poglądów, nowych myślicieli, co jest wnoszone nowego do nauki Kościoła. To by prowokowało do dyskusji i dawało wiele nowego. Czy duszpasterz powinien siać burzę? Wydaje mi się, że ta burza już jest, jak się zdążyłam zorientować, w środowisku studenckim, i nie wiem, na czym by polegało jej sianie. Uważam, że duszpasterz powinien aktualnie do potrzeb, które wysonduje, poruszać te problemy, które są wątpliwe, a nie, jak mówił ks. Tischner — mówić to, co się da bardzo precyzyjnie udowodnić. Właśnie uczulać, wyeksponować te rzeczy, które nie są

naukowo udowodnione, żeby potem nie było rozczarowań i walki z wiatrakami, ale żeby było wiadomo: tu jest miejsce na wiarę, tu Tajemnice, to naukowo udowodnione. „Siać burzę" to pobudzać do myślenia, pobudzać inicjatywę.

Te formy dotarłyby do tych, o których mówił Teilhard de Chardin, że chodzą skrajem Kościoła, że się mijają z Kościołem. Bo Msza św. i Eucharystia — nie powinny być jedynym kryterium przynależności do środowiska, na które oddziaływuje duszpasterz. Powinno być miejsce dla ludzi, którzy wątpią, buntują się, odchodzą — właśnie w tych nowych formach. Czy tworzyć gminy duszpasterskie, dla których warunkiem przynależności byłby udział w Eucharystii? Wydaje mi się to niesłusznie krzywdzące dla tej większości studentów, którzy się mijają z Kościołem.

MARIA: Co i jak powinni mówić duszpasterze? Konieczne jest uświadomienie sobie tego, że duszpasterze nigdy nie podadzą nam tego wszystkiego, co chcemy i co będziemy chcieli. Mnie się wydaje, że ich rola powinna się sprowadzać do tego, żeby u nas pobudzić zapotrzebowanie. Zainteresowanie się tymi sprawami i przekonanie o potrzebie zagłębiania się samemu w te rzeczy. Bo wiem z doświadczenia osobistego, że przez pięć lat kontaktu z duszpasterstwem, 90% musiałam robić sama pod wpływem duszpasterza. Po drugie, „sprawy, które byśmy chcieli" — tu bardzo istotne jest nauczenie nas życia z Ewangelią na codzień, bo z tego płynie wszystko, a więc potrzeba intelektualnego pogłębienia się i potrzeba pracy nad sobą, pogłębiania życia wewnętrznego, to wszystko płynie z tego.

HELENA: Nawiązując do poprzedniej wypowiedzi — jakie zadania stoją przed duszpasterzem — czy ma on uczyć czy wychowywać, jak to ma wyglądać. Ja się opowiadam za duszpasterzem, który „sieje burzę" w tym znaczeniu, że burzy umeblowanie głowy po to, żeby na nowo meblować. W środowisku akademickim są ludzie, którzy chcą się dowiedzieć czegoś o sprawach wiary, o których wiedzą bardzo mało, a to, co wiedzą, bywa często wypaczone. I właśnie to stare umeblowanie należy przemeblować. I dlatego ten, który sieje burzę i wprowadza zamęt zmusza do myślenia.

Student, który z tym się zetknie, wyrabia sobie własny sąd o różnych sprawach. Do tego niezbędne są dyskusje: dyskusje krytyczne, nawet bardzo krytyczne.

Ale kiedy nastąpić może dyskusja? To zależy oczywiście od duszpasterza i wykładu. Wykład musi być jasny i prowokujący do dyskusji.

MONIKA: Chciałabym powiedzieć coś kompromisowo o sianiu burzy. Nie wiem, czy słuszne byłoby „siać burzę" wśród studentów, którzy i tak są w tym wieku, w którym do burzenia starego, tradycjonalnego porządku w dziedzinie religii dochodzi się zwykle samemu. Tu również chodziłoby o ludzi, którzy „mijają" się z wiarą, a nawet i o tych, którzy nie tyle mijają się, co szukają, mają wątpliwości, problemy. Czy rzeczywiście można wtedy burzyć do reszty wszystko, co łączy ich jeszcze z religią i czy można w ogóle tylko burzyć, nie dając na to miejsce nic nowego?

PIOTR: Przypomina mi się przypowieść o kwasie chlebowym. I tak ją chyba trzeba interpretować jako obraz postaw chrześcijanina: ciągłe przebudowywanie. Wydaje mi się, że to w początkowym okresie przybiera formę burzy, wywracania się wszystkiego, ale niewątpliwie z czasem, gdy człowiek szereg takich prób przejdzie, spogląda na rzecz bardziej całościowo i wtedy chyba wygląda to już inaczej. Wtedy, wydaje mi się, jest to już świadoma postawa chrześcijańska, już konstruktywna.

MARIA: Istnieje jeszcze problem, który przydałoby się rozwiązać, problem zajęcia się młodzieżą w momencie przeskoku na I rok studiów. Jest 80—90% młodzieży, która separuje się od rodziny i wchodzi w nowy świat; ten świat zaczyna im imponować — i teraz problem, żeby jakoś tej młodzieży pomóc znaleźć siebie i tę prawdziwą nowoczesność, ten jakiś styl bycia. Bo jest się jakby wytrąconym z posad i rzeczy małe zaczynają imponować. Żeby przynajmniej młodzież I roku dowiedziała się, że istnieje duszpasterstwo. Wielu w ogóle się w tym nie orientuje.

DOROTA: Chciałabym poruszyć jeszcze inny problem — dotyczący metody działania. Jestem zwolenniczką elity w znaczeniu grupy ludzi zaangażowanych, odpowiedzialnych za siebie i za to, w co się angażują. Wydaje się, że to będzie najbardziej owocna forma pracy pośredniej, pracy duszpasterskiej. I tutaj w „elitach" (już mówię w cudzysłowie) widziałabym czynnik, który pozwalałby nawiązać kontakt ze środowiskami areligijnymi. To byliby ludzie, którzy przygotowani do tego intelektualnie i emocjonalnie potrafiliby nawiązać kontakt z innymi. Nie mówię tu o jakimś nawracaniu, ale w formie dyskusji i to takiej, żeby było wiadomo, jaką się reprezentuje wartość w środowisku tak różnym, jak studenckie. Tu podkreślam jeden aspekt, mianowicie ogromną odpowiedzialność, jakieś zobowiązanie, żeby być konsekwentnym w każdej dziedzinie życia, pojmować to jak najszerzej. Obserwując wszystkie ruchy społeczne, mówiąc najbardziej ogólnie można było

stwierdzić owocność jakiegoś ruchu dzięki temu, że istniała grupa ludzi zaangażowanych, którzy powodowali, że ideologia stawała się coraz powszechniejsza. Elity są zawsze, może nie zawsze nazwane i uświadomione, ale potrzebne. Ksiądz nie powinien się ograniczać do garstki, kasty... raczej powinien spoglądać na środowisko studenckie, z którym ma do czynienia. Okaże się wtedy, że „elita" niepomiernie wzrośnie, wzrośnie ilość „ludzi, którymi warto się zająć". Zresztą środowisko studenckie jest środowiskiem płynnym, a więc trudno mówić o jakiejś zamkniętej elicie.

MONIKA: Zwiedzając kościoły w miasteczku uniwersyteckim na Zachodzie, zobaczyłam afisz — człowiek wsparty na rękach, taki „dekadencki" — pytam, co to jest. Okazuje się, że jest to rzecz prowadzona przez księży i przez świeckich katolików: podany jest numer telefonu: „Masz kłopot — zadzwoń, zabrakło Ci pieniędzy, nie masz gdzie spać, nie masz co jeść, zakochałeś się, jesteś chory, straciłeś wiarę...". I taki ktoś przychodzi, przedstawia swoją sprawę i ten ksiądz nie powie mu żadnego kazania, nawet nie będzie nawiązywał do spraw religii...

DOROTA: W życiu trzeba odróżnić postawę katolika od postawy człowieka bardzo etycznie wyrobionego. Często nas tu przewyższają ateiści — w tej postawie właśnie czysto ludzkiej, w kulturze życia z ludźmi. Często trudno odróżnić tego, który działa według zasad Ewangelii, od tego, który realizuje w myśl etyki świeckiej poszanowanie ludzkiej godności i ludzkiej wolności decyzji.

MONIKA: Jeżeli działamy dla „dobrego przykładu" z apriorycznym założeniem „ja jestem lepszy" — wykluczamy możliwość oddziaływania. Na „imponowanie postawą" odpowiada się wzruszeniem ramion i stwierdzeniem: „wariat albo świętoszek".

PAWEŁ CZECZOT

KARTKI Z DZIENNIKA

1958

Człowiek jest jakoś dziwnie ustawiony w stosunku do otoczenia, wszystko jedno czy innych ludzi, czy też przyrody. Jest niewątpliwie jej częścią przez swoją naturę fizyczną, a przez swoją naturę duchową jest w jakiś sposób zaskoczeniem.

Wszystko wydawałoby się proste, gdyby nie ta natura duchowa, gdyby nie brakujące ogniwo w ciągu ewolucyjnym, które stanowi jakąś podniecającą zagadkę. Jeżeli staniemy na stanowisku istnienia pozamaterialnej natury człowieka, to wtedy staje się on jakimś dziwnym monstrum pozbawionym racjonalnego sensu. Wymyka się wszelkim precyzyjnym określeniom, wyłącza z ciągu ewolucyjnego. Jego natura fizyczna jest mu wprawdzie posłuszna, ale tamta druga połowa staje dęba. Zaczynamy sobie zdawać sprawę z paradoksu naszego istnienia, wszystko zaczyna się powoli komplikować.

Przyjmując istnienie jakiejś duchowości stajemy przed problemem odpowiedzialności za życie, przestaje ono być pchaniem prowadzącym ku śmierci. Wiara staje się koniecznością.

Po dokonaniu zasadniczego wyboru stajemy w sytuacji, z której nie ma uników, musimy na nowo i stale wybierać.

Zaczynamy powoli zdawać sobie sprawę ze swojej niedoskonałości a jednocześnie ogromnej zależności od Boga. Budzi się w nas uczucie, które można określić jako wstręt do siebie samego, i to jest początek, który może doprowadzić do załamania, a może stać się odskocznią do ustawienia się w prawdzie i do autentycznej pokory.

Trzeba zacząć od zrozumienia siebie, od rozebrania się na części, przeanalizowania każdej z nich, zrozumienia, złożenia razem i zastanowienia się, co z tym wszystkim dalej robić. To jest dobry początek, bo jest ustawieniem się w prawdzie w stosunku do Boga i świata. Wydaje mi się, że prawdziwa pokuta jest jednoznaczna

z prawdziwą pokorą, wypływa z niej i bez niej nie istnieje. Jest ona chyba zdaniem sobie sprawy z niedotrzymania warunków umowy z Bogiem, ze swej pozycji w stosunku do Niego. Polega na bardzo pokornym i właściwym ustawieniu się w hierarchii bytów stworzonych.

*

Skończyłem dziś osiemnaście lat.

Powiedz mi, czy człowiek żyje w prawdzie, czy pracując na rzecz drugich nie kłamie, nie stwarza sobie fikcji miłości bliźniego, czy nie jest po prostu pozerem w stosunku do innych ludzi. Nie wiem, czy czynienie dobra jest pełne, czy w ogóle czynienie czegokolwiek nie jest narkotykiem, który zaspokaja nasze dążności, czy właściwie nie powinniśmy odstawić na bok wszystkich fikcji życiowych, wydaje mi się nawet, że większość otaczających i pożądanych przez nas spraw jest fikcją, jest o tyle realna, o ile wywiera na nas wpływ.

Człowiek, który osiągnął pełnię, nie pożąda już niczego prócz Boga a właściwie pożąda o tyle, o ile może go to do Boga doprowadzić. Czy sensowne jest zajmowanie się sprawami, które bezpośrednio do Boga nie prowadzą, czy nie należałoby tego wszystkiego odrzucić. A z drugiej strony czy posiadam Boga na tyle, by zapełnić powstałą lukę, wprowadzenie religijności na siłę nie ma najmniejszego sensu, uważam, że na wszystko przyjdzie czas i człowiek w pewnym momencie poczuje potrzebę ofiary, będzie to moment dojrzenia owocu, a wtedy ofiara staje się konieczna, co wcale nie umniejsza jej wartości. Wydaje mi się jednak, że angażowanie to nie powinno być za intensywne, trzeba uważać, by te sprawy nie pochłonęły nas całkowicie, we wszystkim trzeba szukać Boga.

Na razie może jeszcze robię to bardzo niedoskonale, ale niewątpliwie chciałbym Go znaleźć, choć może słowo znaleźć nie jest tu najwłaściwsze, Boga właściwie się nie szuka, od momentu postawienia pytania, od momentu wyrzeczenia słowa Bóg, człowiek Go odnajduje.

Dalszy proces polega na wgłębianiu się w tę studnię bez dna, rozszerzaniu swojego o Nim pojęcia, a poznanie to nie ma granic i zawężone jest jedynie przez naszą ludzką naturę.

Tak zwane sprawy światowe niewątpliwie odwodzą od tego, ale w jakiś sposób pogłębiają nasze o Bogu pojęcie, dają zrozumienie świata, który ostatecznie przecież także jest boży.

Nie można starać się zostać świętym na gwałt. Okoliczności, które wydają nam się niezbędne już teraz, nadejdą we właściwym czasie,

trzeba tylko postarać się zrozumieć sens tzw. woli bożej i spokojnie czekać wypadków, które z pewnością wyjdą nam na korzyść. Poczekajmy na „znak", który nas wysadzi z siodła obecnego życia i uczyni jednym z tych poważnych wariatów, wariatów, którzy życie biorą na serio.

*

Często odczuwam wyraźnie jakąś obecność Boga, nie jest to uzależnione od nastroju, może działa sytuacja, w jakiej człowiek się znajduje. Chciałbym żyć albo na zapadłej wsi, albo w pustelni, albo w jakimś brudnym mieszkanku na Kazimierzu. Upatrzyłem już sobie podwórko z trzema drzewkami i studnią, ludzie, którzy tam żyją, nie zdają sobie sprawy z tego, co jest w ich posiadaniu, nie umieją wykorzystać Boga, który wypełnia ich pompę, podwórko, trzy drzewka i korytko. A to ma jakiś nieprawdopodobny urok.
Boże, czasem wydaje mi się, że jakoś bardziej tam jesteś niż gdzie indziej, choć wiem, że jesteś wszędzie, to jednak zdaje mi się, że jest inaczej. Piszę o tym jakoś bez wyrazu, chciałbym umieć takie sprawy przedstawiać niejako automatycznie, tak aby ręka była prowadzona od środka bez kontroli rozumu.
Czasem czuję w sobie niesamowicie mocny ładunek uczuciowy, czuję Boga skórą i chciałbym to w jakiś sposób wyrazić, ale zdaję sobie sprawę z niedoskonałości słowa, nie jest to pustym pokorniackim frazesem, mogę z czystym sumieniem powiedzieć, że sprawy te są nie do wyrażenia. Chciałbym napisać coś, co mogłoby trafić do drugich, ukazać pewne pytania, które gnębią nie tylko mnie, ale i innych. No, ale trudno, nie jestem literatem i nie potrafię tego tak łatwo sprokurować.
Może lepiej wyraża to, czego chcę, niebieski balkon, zielone skrzynki i białe petunie w czarnej ziemi. Doprawdy wszystko jakoś mówi za siebie, ale my nie umiemy tego czytać, żądamy znaku z nieba a nie potrafimy odczytywać znaków, które są nam dane choć tyle ich naokoło, choćby proste miłosierdzie.

*

Jak to jest z tą miłością Boga? Nigdy nie zdarzyło mi się odczuć tego wyraźnie, nigdy nie zdałem sobie sprawy z tego, że Go kocham, o ile Go kocham, wydaje mi się, że moment stwierdzenia w sobie istnienia tej miłości może być momentem przełomowym, może mocno szarpnąć człowiekiem i zmienić całe jego życie.
Czekam na moment przyjścia miłości bożej. Bez miłości bliźniego nie ma miłości Boga, ale mimo to, że Bóg utożsamił się z potrzebującym, mimo to chciałbym odczuć czasem jakąś wdzięczność, taką,

jaką się ma do drugiego człowieka za dobre słowo, przyjazny uśmiech czy bukiecik fiołków.
Nie wiem, czy nam zwykłym ludziom dostępna jest wielka miłość świętych, owo płomienne umiłowanie św. Franciszka, żywe umiłowanie.
Sądzę że na razie nie, ale myślę, że możemy próbować, bez wzbijania się w pychę, tej małej wdzięczności i miłości, która z wdzięczności wypływa. Cała jednak trudność polega na zrozumieniu bliskości Boga, jest on dla nas tak bardzo odległy właśnie przez swoją bliskość, to tak jak szukamy klucza po całym mieszkaniu, nie przypuszczając, że może on tkwić w zamku lub w kieszeni; nie spodziewamy się, że najprostsze rozwiązanie może się okazać prawdziwe.
Sam nie wiem, jakie ono jest, jest niewątpliwie dla każdego inne, osobiste. Poszukajmy tej miłości po kieszeniach a sądzę, że uda się ją tam znaleźć.
Trudno mi jest zrozumieć problem naszej wielkości, ale niewątpliwie zdaję sobie sprawę, że takie coś istnieje. Nie chcę tu pisać o tym, co tysiąc razy powtarzano, o wcieleniu, o śmierci, o zbliżeniu się Boga do nas, o miłości, nie o to mi chodzi. Wielkość polega na zrozumieniu swej małości i sądzę, że Sokrates był wielki właśnie przez to, że zrozumiał swoją małość, swój stosunek do świata, swoje w nim miejsce. Istota, która jest naprawdę mała, nie zdobędzie się nigdy na pokutę, nigdy nie potrafi zdać sobie sprawy ze swej znikomości nie tyle wobec natury, ile wobec Boga.
I chyba naprawdę szczyt jest w tej sokratejskiej wiedzy niewiedzy, w owym szczycie pokory, który czyni nas naprawdę wielkimi ustawiając w prawdzie, która sama jest wielka i tam gdzie ona jest, przebóstwia to, czego dotknie.
Słyszałem kiedyś legendę o Św. Graalu, kielichu glinianym, do którego Aniołowie zbierali krew Chrystusa w czasie Jego Męki i który pod wpływem miłosnej kontemplacji przemienił się w kryształ. I tak jest z człowiekiem, chodzi o to, aby ta prawda, którą przyjmie, wobec której się ustawi, zaczęła promieniować przez tę glinę, z której przecież jesteśmy stworzeni, a zamieni się w kryształ niewątpliwie.

*

O przyjaźni nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć, ponieważ nie jest nam dostępna. Właściwie ośmielam się twierdzić, że przyjaźń nie istnieje (chodzi mi tu w tym wypadku o przyjaźń między ludźmi; przyjaźń z Bogiem istnieje niewątpliwie).
Powiedział mi ktoś „jest to tak jak w stosunkach między pojęciami w graficznym przedstawieniu: nigdy kółka oznaczające pojęcia nie

przenikają się całkowicie, bo gdyby tak było, pojęcia byłyby tożsame, zawsze część pozostaje na zewnątrz".
Nigdy nie będzie możliwe przenikanie się tych dwóch kółek i analogicznie, w najtajniejszych swoich głębiach człowiek pozostanie zawsze sam. Nie natknąłem się dotąd na jakąś przyjaźń, w której te dwa koła wymienne byłyby przynajmniej w połowie, szukam i nie mogę znaleźć. Na razie zastępuje mi to duża ilość przyjaciół, z którymi łączą mnie stosunki opierające się raczej na wspólnych zainteresowaniach niż na jakimś wewnętrznym kontakcie.
Szukam, lecz wydaje mi się, że nigdy nie znajdę, że przyjaźń nie istnieje, że najgłębsza jest możliwa tylko pomiędzy Bogiem a człowiekiem. A ziemska przyjaźń jest tylko jej namiastką, jest drogą do odnalezienia Boga. Szukanie przyjaźni jest podświadomym szukaniem Boga w ludziach. I po wielu rozczarowaniach na samym dnie odnajdujemy Boga, bo on jest na początku i na końcu wszystkiego i gdzie by się nie sięgnęło, tam chcący czy nie chcący natrafimy na Niego.
A moim zdaniem najłatwiej można na Niego trafić badając człowieka i pozostając z nim w jak najbliższych stosunkach, wydaje mi się również, że Boga jednak prędzej można odnaleźć badając stworzenie, którym jest człowiek, niż stworzenie, którym jest świat. Co mamy wybrać? jest to problem fascynujący. Czy Bóg, czy świat? Otóż zdaje mi się, że jedno i drugie.
Chodzi tu tylko o umiejętność odkrywania pewnych rzeczy na nowo. Początkowo olśnieni światem, nie przygotowani na jego działanie, gotowi jesteśmy paść mu w objęcia bez zastanowienia, ale to może okazać się złe, bo sprawy, na które nie jesteśmy przygotowani, mogą nas wciągnąć, zemleć i wypluć jako już bezużytecznych. To tak jak banda zbójów łapie ciebie, abyś im pomógł, a potem gdy przestaniesz być użyteczny, zabija, byś nie wydał tego, co wiesz.
Trzeba się strzec tego, co nieznane i zarazem groźne, ale trzeba zastosować tu sposób, który zastosował chestertonowski „żywy człowiek" obchodząc świat dookoła, by na nowo odkryć swój Dom. Musimy spróbować obejść świat dookoła, to nam może dużo dać. Wtedy będziemy w stanie zrozumieć tę prawdę, że nie świat ma nas wchłonąć, ale my świat, że świat zawsze pójdzie za tym, kto mu ukaże drogę, choćby miał go zabić z nienawiści. Podchlebianie zaś prowadzi do tego, że zostaniemy zmieleni i wypluci, wyjałowieni i stworzy tylko pustkę w środku. Do tego da się zastosować tzw. teoria baloników, które wydmuchujemy sobie, jeden po drugim aż do końca.
Czasem idąc ulicą wieczorem widziałem tańczące gromady ludzi, lub całujące się pary. Zdawało mi się, że oni posiedli szczęście.

Pozazdrościłem im tego i postanowiłem sam spróbować. Puściłem się na szerokie wody snobizmu i pozerstwa, próbowałem stać się wielkim za wszelką cenę, chciałem zdobyć rozgłos, aby przez to móc zaimponować innym, zwłaszcza kobietom, ale zostałem upokorzony nie po raz pierwszy, nie miałem na to danych, by zostać „światowcem", czymś w rodzaju złotego młodzieńca, a poza tym nie nadszedł jeszcze czas na to, nie mogłem być światowcem, ponieważ nie obszedłem jeszcze świata dookoła i nie umiałem nań spojrzeć od drugiej strony. Dlatego też zraziłem się do tego wszystkiego, co nie było winą otoczenia tylko moją, nie umiałem właściwie spojrzeć.

Pomyślałem nad pytaniem, dlaczego rzeczy, które są same w sobie dobre, wywierają na mnie zły wpływ, chyba było to moją winą wynikającą znowu z nieumiejętności spojrzenia. W każdym razie przekonałem się, że szczęście nie leży w zaspokajaniu swoich zachcianek, ponieważ w momencie, gdy ustawał bodziec, pożądanie wzrastało w dwójnasób.

Trzeba go zatem szukać gdzie indziej. Później zrozumiałem, że każda rzecz może dać szczęście pod warunkiem, że się na nią właściwie spojrzy, to znaczy każdą rzecz można źle lub dobrze wykorzystać. Na drzewie można się powiesić, ale można z niego zrobić wiele pożytecznych rzeczy. Chodzi o to, żeby się nie dać powodować okolicznościom i przez to nabrać własnej godności, wewnętrznego postawienia się w stosunku do otoczenia. Trzeba zobaczyć świat od tej drugiej strony, niejako od podszewki, w pewnym sensie trzeba go przenicować i ujrzeć go takim, jakim jest naprawdę, co nie jest łatwe i wymaga wielkiego wyrobienia wewnętrznego. Nie myślcie, że mnie się to udało, ale zdaje mi się, że takie podejście jest właściwe i że wtedy będziemy mogli wybrać i świat i Boga, jedno i drugie nie będzie wtedy sobie wzajem przeszkadzać, bo konflikt jest tylko pozorny, wynika z niedoskonałości naszej natury i z tego, że nie umiemy zgłębić świata. Konflikt pomiędzy Bogiem a prawdziwym światem nie istnieje, istnieje jedynie pomiędzy Bogiem i złem, które jest wytworem świata, ale światem niewątpliwie nie jest. Gdy doszedłem do wniosku, że pewne sprawy, chociaż dobre, nie dają mi zadowolenia, spróbowałem poszukać dalej, wydawało mi się, że może to dać nauka, wiedza filozoficzna, ale znów nie umiałem poszukać koło siebie, zdawało mi się, że wiedza leży daleko w Indiach za oceanem. Marzyłem, żeby tam wyjechać, żeby znaleźć swojego mistrza, którego wyobrażałem sobie koniecznie jako Hindusa, człowieka, który wiedziałby wszystko o wszystkim, znał rozwiązanie wszystkich trudności. Na razie szukałem wśród swoich, ale ci wiedzieli albo mało, albo nic. Później odrzuciłem Indie, i znów popełniłem błąd.

Trzeba było zastosować metodę obchodzenia świata dookoła i zaakceptować z czystej nie transponowanej przez teozofów filozofii indyjskiej to, co zaakceptować się dało.
Teraz stoję przed problemem, który być może jest namiastką problemu, przed jakim stanęło chrześcijaństwo po odkryciu pism Arystotelesa: albo odrzucić albo przyjąć. Wszak dotychczasowa infiltracja Arystotelesa była przyczyną wyłącznie herezji. Jednak Tomasz wykazał, że i Arystoteles może być chrześcijański.
Teraz my stoimy przed ogromną niezbadaną skarbnicą wiedzy Wschodu, którą przyjdzie nam zaakceptować albo odrzucić. I znów dotychczasowa infiltracja Wschodu była szkodliwa, Kościół nie mógł się przecież podpisać pod pokrętną teozoficzną interpretacją. Lecz przecież trzeba coś z tym zrobić, musi znaleźć się filozof, który podjąłby się przyswojenia całej myśli Wschodu dla chrześcijaństwa. Bo przecież wszystko, co dobre, należy do niego w jakiś sposób.
Ostatnio zacząłem uczyć się czekać, trudna to sztuka, ale nie chodzi mi w tej chwili o sprawę czekania w ogonku po mięso czy po bilet do kina, choć i to w pewnym sensie wchodzi w zakres problemu. Czekać na co? Na to, co się ma stać.
Często rozmawiam z przyjaciółmi na temat doskonałości, świętości, większość denerwuje się, że postęp, o ile jest, idzie tak powoli, chcieliby poznać metody przyspieszania tego rozwoju, tymczasem nie wiedzą o tym, że postępu nie można uczyć, człowiek uczy się sam przez życie, uświęca się niejako przy okazji. Uczenie na siłę może naprowadzić na fałszywą drogę, o ile nie zwichnąć charakter. Gdy kwiat rośnie i rozwija się, troskliwy ogrodnik nie pcha paluchów do pączka, aby przyspieszyć jego rozkwitnięcie, podlewa go jedynie i chroni, aby nie zaszkodziły mu przymrozki. Tak samo jest z człowiekiem, trzeba nauczyć się sztuki podlewania a nie kierowania czy raczej popychania, tak aby każdy mógł wyrosnąć na takiego, jakim jest a nie być jezuitą, karmelitą czy benedyktynem, bo to go w jakiś sposób zawęża. Dlatego wydaje mi się, że w dobrych klasztorach przełożeni pomagają rozwijać się zakonnikowi w ramach reguły a nie wtłaczają go bezmyślnie w jej kanony.
Staram się zrozumieć, że wydarzenia w życiu są przez Boga tak obmyślane, że przychodzą w najkorzystniejszym momencie. Nam się może wydawać, że wyrządzają szkodę, podczas gdy one nam tylko pomagają, zwracają uwagę we właściwym kierunku, choćby były nawet bolesne. Wszystko ma swój czas, dla każdego wydarzenia muszą wypełnić się dni. I wydarzenia te nas wychowują. Bóg sprawia, że we właściwym czasie napotykamy właściwych ludzi, choć może nie spodziewaliśmy się tego. Mistrza odnajduje

się w momencie, kiedy przygotowani jesteśmy na przyjęcie jego nauki.

Czasem, gdy zobaczymy lub dowiemy się czegoś za wcześnie, jesteśmy wytrąceni z równowagi i nie wiemy, jak się do tego ustosunkować. Czasem spowiednicy usiłują aplikować pewne metody doskonalenia się, które są w danym momencie szkodliwe, podczas gdy później mogłyby okazać się zbawienne w skutkach. Tym tłumaczę sobie również to, że gdy czasem usiłuję coś przeprowadzić i nie udaje mi się, znaczy nie nadszedł jeszcze czas na to.

*

Jeszcze trochę o obchodzeniu ziemi dookoła, tym razem chodzi o miejsca, w których się dobrze czujemy, gdzie odpoczywamy, o ludzi działających na nas dodatnio.

Zauważyłem mianowicie, że środowiska takie po pewnym czasie powszednieją, stają się nudne i wręcz denerwujące, od czego to może zależeć?

Znam parę takich miejsc, ale początkowo działanie ich na mnie było bardzo powierzchowne, ograniczało się tylko do impresji, przelotnego wrażenia, wywołanego sytuacją i nastrojem chwili. Powodowałem się często takimi nastrojami, zadałem więc sobie pytanie, czy moje przyjaźnie nie są zbyt powierzchowne, zarówno w stosunku do miejsc jak i do ludzi z tymi miejscami związanych. I co gorsza doszedłem do takiego wniosku. Co robić? I znów pojąłem, że trzeba ziemię obchodzić dookoła, muszę spróbować opuścić te miejsca i powrócić do nich znów, przyjąć je inaczej, na nowo odczytać, popróbować ustawić w prawdzie. Bo rozczarowanie nie było winą danego środowiska, było winą wyłącznie moją, ponieważ ja nie potrafiłem dojrzeć braków danej rzeczy i ustawiłem ją za wysoko, nie tam, gdzie było należne jej miejsce, i tu był błąd. Żądałem boskości od rzeczy ludzkich, które z natury swej boskie nie są, mają cząstkę boskości przez łaskę, ale nie są boskie w stu procentach. Błąd był mój, ponieważ rzecz ukazywała mi się taką, jaką była, nie podsuwając żadnych lepszych ani gorszych stron. Ja nie umiałem wnikliwie spojrzeć na sprawę, nie umiałem jej przeanalizować i stąd rozczarowanie. Zdaje mi się, że od wielu rozczarowań uwolnilibyśmy się, nie wymagając od rzeczy i ludzi ponad ich miarę i nie grzesząc w ten sposób wobec swych bliźnich. Podczas gdy jesteśmy pełni wyrozumienia dla swych słabości, nie możemy się zdobyć na to samo w stosunku do innych. Żądamy od ludzi, aby byli bogami, którymi nie są i nie będą w tym życiu. W tym miejscu można zastanowić się nad problemem rozpadania się przyjaźni. Najczęściej polega to na wzajemnym rozczarowaniu

się do siebie. Jedna osoba osądzi, że druga jest ideałem i na odwrót, a po bliższym poznaniu wychodzą na jaw wszystkie braki danego człowieka, druga strona nie umie spojrzeć prawdzie w oczy i tak jak dotychczas była swym przyjacielem zafascynowana, tak teraz potępia go twierdząc, że się zawiodła. W jednym i drugim wypadku został popełniony błąd, w pierwszym ustawiliśmy człowieka zbyt wysoko, w drugim zbyt nisko, ani jedno ani drugie ustawienie nie było prawdziwe, rozczarowanie wynikało zatem z kłamstwa, z kłamliwej postawy wobec drugiego człowieka.
I tu znowu trzeba obejść ziemię i powrócić do tej samej osoby, obejrzeć ją z innej strony i przekonać się o jej wadach, ale jednocześnie i o zaletach, ustawić ją w prawdziwym świetle i nie krzywdzić ani zbytnim poniżaniem ani zbytnim wywyższaniem. Czyli właściwie wszystkie rozczarowania w stosunku do rzeczy i ludzi wynikają z kłamliwego ich ustawienia, dostrzegania nie istotnej ich wartości ale tego, czego my oczekiwaliśmy od nich. Mamy swój wyimaginowany ideał i pod niego podstawiamy ludzi, nie umiemy ich przyjąć takimi, jakimi są, ponieważ i my nie jesteśmy doskonali.
Cóż to jest kłamstwo, czy to jest pospolite okłamywanie ludzi przez fałszowanie i czynienie fałszu. Owszem, i to też, ale zdaje mi się, że pod termin kłamstwo można podciągnąć wszystko to, co niezgodne z prawdą. Zegarek kłamie pokazując fałszywą godzinę, mężczyzna kłamie całując kobietę, której nie kocha, nie musimy uciekać się do grubego fałszu, aby natrafić w życiu na kłamstwo, które jest wszędzie.
Kłamstwo jest fałszywym ustawieniem się w stosunku do siebie Boga i ludzi, w momencie gdy zaczynamy wykonywać coś, co odwodzi nas od Boga, zaczynamy kłamać życiem i dlatego napisałem o tym, że każdy grzech jest w jakiś sposób kłamstwem, ponieważ jest wycofywaniem się, nieczynieniem prawdy. „Mów zawsze prawdę" mówiła mi matka, ale zapomniała dodać — czyń zawsze prawdę; cóż z tego, że ani jednym słowem nie skłamałeś, gdy kłamiesz stale swoim życiem.
Gdy ludzie uważają cię za dobrego i szlachetnego a ty w rzeczywistości jesteś inny, ukrywasz swoje zwierzę pod kołdrą i nie ukazujesz go ludziom, nie wypuszczasz go i przed sobą, a to jest w pewnym sensie także kłamstwem.
Zastanawiałem się nad swoim miejscem na ziemi, jaka jest tu moja pozycja i co wynika z ustawicznego niepokoju, który nie ustaje bez względu na napięcie religijne. Zauważyłem je także u innych ludzi, u których stosunek do Boga jest nijaki lub przychylnie obserwujący. Niepokój jednak istnieje i wzmaga się w miarę rozwoju myślenia kategoriami różniącymi się nieco od

przeciętnych problemów interesujących ludzi na codzień. Ale właściwie jeżeli istnieje we mnie niepokój będący rodzajem pożądania, to musi to być pożądanie stanu innego niż taki, w którym się obecnie znajduję, jeżeli oczywiście stan ten możemy nazwać pożądaniem. Łapię się na tym, że pragnąłbym nie mieć lecz mieć więcej, czyli właściwie liczy się stan przechodzenia, moment, w którym dana wartość wyższa od poprzedniej przechodzi w nasze posiadanie. Od chwili otrzymania i nacieszenia się daną rzeczą czy odkryciem natychmiast zaczynam pożądać mieć więcej. Tak dzieje się gdy chodzi o wartości materialnego posiadania, natomiast gdy idzie o naukę, religię, sztukę, wtedy mieć więcej przekształca się w mieć pełniej, głębiej posiadać daną sprawę, bardziej doskonale a właściwie przywłaszczyć ją sobie zupełnie na własność. Ale przedmiot pożądania, który początkowo wydał się mały, w miarę zagłębiania się w niego zaczyna rosnąć w nieskończoność w dosłownym znaczeniu tego słowa, czyli właściwie nie jesteśmy w stanie dotrzeć do „końca". Tak jest z pożądaniem szczególnie Boga, bo wszystko inne w jakiś sposób do Niego prowadzi.
I w tym miejscu stop, ... Zastanowiłem się, czy ten Bóg istnieje, wprawdzie nigdy Go nie utraciłem, ale takie zastanowienie musi prędzej czy później przyjść i źle by było, gdyby nie przyszło. Lecz zanim przystąpię do zastanowienia się nad tym, muszę cofnąć się nieco wstecz. Początkowo pożądanie było chceniem czegoś nieokreślonego i chcenie to usiłowałem zaspokoić przez stwarzanie sobie wartości, których działanie trwało do momentu osiągnięcia, potem pozostawała dziura, którą trzeba było jakoś zapełnić. I wszystko zaczynało się od nowa. Wreszcie jednak rozbiwszy sobie parę razy nos zrozumiałem, że w ten sposób do niczego nie dojdę. Trzeba było sobie stworzyć coś, co starczyłoby na dłużej. Próbowałem znaleźć wartość, która miałaby cechy trwania przynajmniej całe życie.
Zacząłem malować, ale malować wiecznie nie można, w międzyczasie trzeba było coś robić i znów zacząłem gonić za rzeczami, które jednak pozostawiły po sobie nieprzyjemny osad. Ba, łatwo jest to napisać, ale trudniej jest przeprowadzić, trudno mi było odstawić tamto wszystko i właściwie nie mogę powiedzieć, aby mi się to dotychczas udało. Zapytałem, czy istnieje więc wartość tego rodzaju, która byłaby w stanie wypełnić całe życie bez reszty.
Inne wartości nie były mnie w stanie zaspokoić, bo posiadałem świadomość ich niepełności; nie eliminowały one niepokoju, wypełniały życie jedynie wartościami mocniejszymi od wartości przelotnych a zatem były niewystarczające. Jakie więc cechy musi posiadać wartość, która miałaby wypełnić mi całe życie? Przede wszyst-

kim musi być niezmienna, musi zapewniać stan, w którym niepokój byłby wyeliminowany i musi istnieć pozaczasowo, bo, jak napisałem, wartości czasowe nie są w stanie wyeliminować niepokoju, i musi to być stan, w którym nie pożądałbym nic więcej, byłbym szczęśliwy aż po krańce mojej istoty. Ale tu możemy się zapytać, czy takie coś jest w ogóle możliwe. I tu przyszedł mi z pomocą św. Anzelm Kantuaryjski, spróbowałem przeprowadzić wersję jego dowodu ontologicznego w oparciu o istnienie pożądania w człowieku, o którym wyżej pisałem.

Chyba pożądanie nie jest zupełnie pozbawione podstaw, przecież gdyby człowiek był tylko materią wyżej zorganizowaną, wtedy nie pożądałby nic ponad siebie samego, bowiem to, co jest ukoronowaniem procesu ewolucyjnego, nie jest w stanie pożądać niczego, co byłoby wyżej i inaczej, ponieważ takie coś po prostu by nie istniało.

O ile nie istniałaby sfera ducha i rozum byłby jedynie wysoko zorganizowaną materią, nie byłby po prostu w stanie pożądać czegoś więcej. Nie pożąda on przecież wyższego zorganizowania siebie, tylko stanu zaspokojenia, którego nie jesteśmy w stanie zapewnić sobie sami; musi być ów stan realny gdzieś w górze.

*

Trudno jest przeprowadzić w życiu coś, co się zrozumiało a nawet przeżyło; wnioski wysnute z życia mieszają się z przeczytanymi — nie wiem już, co moje własne a co nabyte, próbuję to wszystko jakoś przyswoić przez odkrycie tego po raz drugi samemu. Lecz nawet to, co posiadłem już na własność, nie da się tak łatwo przeprowadzić w życiu, lada co zamajaczy przed nosem a już daję się skusić i wszystko to, co zostało osiągnięte, odpływa gdzieś na bok, a upadek staje się jeszcze bardziej upokarzający niż poprzedni, nie mogę się zdobyć na to, by raz na zawsze z tym skończyć, to co robię i jak się zachowuję zależy od środowiska, w jakim się obracam, jakie na mnie działa w danym momencie. Ale znów z drugiej strony zdaję sobie sprawę że „wpływalność" ta nie idzie do samego dna i zawsze po rozluźnieniu następuje kontrreakcja, która jest tym silniejsza, im rozluźnienie było dalej idące. I tak mój żywot przebiega falami, a to nie jest dobrze i dużo bym dał za to, żeby się wyrównać, zdobyć spokój mędrca i uwolnić się od tej falowości, która jest cechą świata. Faluje on przez swoją niedoskonałość od skrajności do skrajności. Spokój i stałość jest znów w jakiś sposób uczestnictwem w Pokoju Bożym, zbliżeniem się do niego Samego, do oglądania jego doskonałej samotności.

Chciałbym żyć jakoś beznamiętnie na zewnątrz a całe życie zepchnąć do środka i skoncentrować je na Bogu, ale to również nie jest łatwe.

*

Chciałbym zrozumieć, w jaki sposób można osiągnąć samotność, która nie byłaby odcięciem się od innych ludzi, od świata, była jednocześnie samotnością i miłością, pociągałaby świat za sobą broniąc jednocześnie przed pochłonięciem przez niego. Samotność stojącą z boku a jednocześnie będącą miłością do świata. Nie wyobrażam sobie szukania Boga i kontemplacji bez udzielania tego w jakiś sposób ludziom, bez emanacji na zewnątrz w jakiś inny, pozamodlitewny sposób. Nie wiem, może nie dorosłem do tego, aby pojąć zupełne odcięcie się i utrzymywanie jedynie kontaktu polegającego wyłącznie na modleniu się za świat. Ale tego jestem pewien, że umiłowanie świata przez mnicha kontemplatyka jest daleko głębsze i szerzej obejmujące niż działacza, który kocha świat wprost, nie ujmując go w całości poprzez czy raczej wraz z miłością bożą (nie mam na myśli potępiania działaczy, którzy pracują dla innych, choć wydaje mi się, że forma kontemplacji jest jednak wyższa, bo obejmuje swoją miłością cały świat i wszystkich ludzi w Bogu, podczas gdy pracować można tylko dla nielicznej grupy. Oczywiście pod warunkiem, że będzie to prawdziwa kontemplacja). Czasem usiłuję usunąć ze swego życia pewne fakty, które wymagałyby usunięcia od dawna, ale zupełnie nie mogę sobie z nimi dać rady, walka wzmaga jedynie stan napięcia i prowadzi do wręcz odwrotnych efektów. Ostatnio powoli zacząłem rozumieć, że sztuka polega na wielkim zaufaniu Bogu, powierzeniu się jego woli, przekazaniu mu siebie takim, jakim się jest naprawdę.

Rozumowo zdaję sobie sprawę, że jedyne rozwiązanie znajduje się w Bogu, ale praktycznie jestem w zupełnie ciemnym kącie i nie wiem, co robić dalej.

*

Podczas zeszłych wakacji zdałem sobie sprawę z jakiegoś cholernego podziału, który we mnie istnieje i wyłazi przy lada okazji.

Poznałem przedziwną dziewczynę, była dla mnie bezosobowa, uosabiała płeć w połączeniu z piekielną wprost inteligencją, nie rozumiałem jej, lecz podobała mi się i fizycznie, i intelektualnie, podczas trwania tej znajomości poczyniłem na sobie ciekawe obserwacje. Stwierdziłem niezwykle silny napór zmysłów, paraliżujący wprost wolę.

Nie mogłem zdobyć się na stan zupełnego oddania się, zawsze coś stało obok i nie chciało pogodzić się z takim stanem rzeczy mimo moich usiłowań. Byłem wściekły, ale to nic nie pomagało, ta druga połowa nie chciała ustąpić i zresztą na końcu okazało się, że miała rację. W wielu wypadkach to coś kierowało mną i gdy się temu sprzeciwiałem, zawsze na tym źle wychodziłem.

*

Pisałem już nieco o przyjaźni, teraz chciałbym napisać coś o przyjaciołach, są oni moimi prawdziwymi przyjaciółmi, mimo że całkowita przyjaźń jest niemożliwa. Jak to się dzieje, mam przyjaciela starszego ode mnie o co najmniej czterdzieści lat, właściwie nie ma pomiędzy nami stosunku intelektualnego, bardzo rzadko ze sobą rozmawiamy, a jeżeli — to na zupełnie błahe tematy, ale mimo to istnieje pomiędzy nami bardzo bliski kontakt, nie wiem właściwie na czym polegający. Wydaje mi się, że przyjaźń nie polega koniecznie na tym, że ma się sobie z kimś wiele do powiedzenia, czasem wystarczy jakiś nieuchwytny kontakt polegający na wzajemnym zrozumieniu i dopomaganiu sobie w potrzebie. Uniwersalnego przyjaciela jest trudno znaleźć i wątpię, czy odnajdę go kiedykolwiek, bo jest nim chyba tylko Bóg.

*

Zawsze imponowała mi niezależność wewnętrzna, pozytywna obojętność na to, co dzieje się naokoło, umiejętność niesprzeciwiania się złu i niereagowania na to, co nas w danym momencie spotyka, nie mam na myśli odseparowania się od reszty ludzi, ale pomagania im przez to właśnie, że się jest odpornym na ich obelgi.

1960

Najbardziej podniecająca, ale może i najtrudniejsza ze wszystkich wojen jest wojna ze sobą samym i to nie wtedy, gdy wróg nie atakuje i możemy spokojnie spać, a wtedy, kiedy trzeba wytoczyć na pozycje wszystkie działa, sięgnąć po ostatnie rezerwy i przegrać lub zwyciężyć. Wojna ta różni się jeszcze tym od innych wojen, że ostateczna klęska nie nastąpi nigdy, chyba że ktoś złoży broń i powie, że dalej bić się nie będzie, wtedy automatycznie przegrywa i klęska jego jest już jedynie kwestią czasu. Wojny tej nie przegrywa się nigdy, ale też nigdy się jej nie wygrywa, bo trwa ona do samego końca, tylko że pod koniec życia często zamienia się w okupację terenu Nieprzyjaciela, który choć zwyciężony, czasem jednak lubi podnieść głowę.

Najgorszy okres tej wojny przypadł właśnie teraz, kiedy mam lat dwadzieścia, nie wiem, jak się zakończy i gdzie mnie jej koleje doprowadzą. Czy znajdę się w klasztorze czy będę kochającym małżonkiem, czy nudnym starym kawalerem, czy będę malarzem czy pisarzem, czy wreszcie zaokrętuję się na jakimś pływającym pudle i rozpocznę służbę marynarza. Nigdy nic nie wiadomo, bo front nie jest stały i lubi się przesuwać, lub często wracać tam, gdzie wydaje nam się, że wszystko jest już opanowane. Gdy czujność zamiera i rezerwy zostały przerzucone na inne linie, Nieprzyjaciel atakował z flanki i bez większego trudu zdobywał niestrzeżony teren.
Czasem jednak nie jestem w stanie wytrzymać ustawicznego napięcia woli na wszystkich frontach i kosztem jednego obsadzam drugie.
Jednak konieczna jest czujność na wszystkich frontach. Wszędzie tam, gdzie możemy być zagrożeni przez Nieprzyjaciela, przed którym bronią skuteczną jest jedynie modlitwa i życie w Kościele.

1963

Drogi prowadzące do celu. Czy pamiętacie, jak pod waszymi oknami w dzieciństwie przetaczały się zaprzęgi ciężkie i dudniące po bruku. Przypominam sobie, że kiedy byłem mały, wpadałem w zachwyt na widok takich wozów wypełnionych piaskiem, węglem czy koksem. Droga prowadząca z miasta do domu, w którym mieszkałem, biegła pod żelaznym mostem kolejowym, po którym przewalały się z hukiem pociągi. Zawsze wracając ze szkoły zatrzymywałem się tam czekając na przejazd choć jednego; ogromnie lubiłem słuchać ich huku ponad głową, mając jednocześnie pewność, że most się nie zawali i wyjdę z tego cało. Był on przerzucony nad szosą.
Droga przebiegająca w wykopie zanim dostała się pod most, opadała niezbyt stromo, wystarczająco jednak, aby konie ciągnące wyładowane koksem lub węglem furgony nie mogły dokonać tej sztuki bez pomocy bata. Stojąc pod mostem i czekając na przejeżdżające pociągi obserwowałem zmagania z ciężarem potężnych perszeronów, które okładane batem przez nielitościwego furmana usiłowały wywlec wóz na górę. Patrząc na te konie ciągnące wozy odnosiłem zawsze wrażenie bijącej z nich siły, której w moim pojęciu nie miały samochody pokonujące pagórek z jakąż łatwością.
Niektóre furgony były na kołach gumowych, starsze jednak nie posiadając ich wydzwaniały o bruk ciężką melodię, w którą wsłuchiwałem się zawsze z rozkoszą.
Gdy piszę o wozach i koniach, przypomina mi się od razu wieś, gdzie niejednokrotnie spędzałem wakacje, chciałbym porównać wozy

i konie, które je ciągnęły, a które miałem możność widzieć na wsi, do tych samych, a jednak jakże innych w swojej istocie, widzianych przeze mnie w mieście.
Drogi na wsi nie są brukowane a przynajmniej wtedy, jak ja tam jeździłem, były piaszczyste i podczas deszczu zamieniały się w błoto nie do przebycia. Jeździły po nich furmanki lekkie i na ogół niezbyt przeładowane, niemniej jednak od czasu do czasu zdarzało mi się widzieć cięższe wozy wypełnione bądź sianem, bądź zebranym z pola zbożem.
Wysiłek ciągnących koni był wielki, zapewne nie mniejszy od tego, który towarzyszył ciężkim perszeronom przy wywlekaniu furgonów z koksem i węglem, wozy te jednak nie dudniły, wysiłek koni nie powodował owego głuchego dzwonienia o bruk miasta, który sprawiał na mnie zawsze wrażenie świadomości celu, do którego zmierzają. Wozy na wsi posuwały się naprzód wśród upału i otoczone obłokami kurzu, ale nigdy nie mogłem sobie wyobrazić, skąd i dokąd jadą. Ich wysiłek wydawał mi się wówczas bezowocny, sądziłem, że posuwają się po peryferiach.
Piszę te słowa, ponieważ niedawno myślałem nad tym, co może być wewnętrznym sprawdzianem słuszności obranej drogi, i wtedy przypomniała mi się cała ta historia z wozami mego dzieciństwa.
Jeżeli słyszę w sobie dudnienie ciężkich furgonów ciągnionych, jak mi się wówczas wydawało, świadomym wysiłkiem przez spocone perszerony, jestem pewien, że droga, którą idę, jest dobra, kiedy jednak głos ich cichnie, zapala się światło ostrzegawcze, znak, że trzeba przeprowadzić kontrolę, a może posłużyć się mapą.

Paweł Czeczot

ROMANO GUARDINI

ETAPY ŻYCIA

Rozwój ludzki przebiega odcinkami a nie jednym ciągiem. Dusza dziecka nie zmienia się stopniowo w duszę młodzieńca ani wiara młodzieńca w wiarę dojrzałej osoby.[1] Każdy okres charakteryzuje się swoją własną, wyróżniającą go formą. Formy te nie prześlizgują się łatwo jedna w drugą — nowa wypiera wcześniejszą. Aby wyrazić się jaśniej, rzecz ma się chyba tak: pierwsza forma rozwija się, znajduje swój wyraz w pewnych sposobach myślenia, przeżywania oraz postępowania w stosunku do rzeczy i ludzi. W międzyczasie, niejako pod nią, przybiera kształt nowa forma, aż w końcu mniej lub więcej nagle przebija się na zewnątrz, przenikając całą naturę danej osoby. W każdym wypadku ma miejsce budowanie na nowo — często połączone z gwałtownym roztrzaskaniem formy starej. Z drugiej strony mamy tu do czynienia z tym samym dokonującym się życiem. Wszystko, czego ktoś doświadczył, nauczył się i co sobie przyswoił, pozostaje i nosi na sobie znamię poprzedniego okresu. W ten sposób powstają napięcia, powikłania, dwuznaczności i sprzeczności — kryzysy rozwojowe. Ponieważ ten, który wierzy, nie jest jakąś abstrakcją, lecz rzeczywistą, żyjącą osobą, zmiany te dotykają także samej wiary przemieniając się w kryzys religijny.

Spróbuję tu naszkicować owe kryzysy, mogę jednak dać tylko bardzo ogólny obraz, którego nigdy nie będzie można zastosować do jednostkowego konkretu. Każda bowiem osoba stanowi specjalny wypadek i nie pasuje w sposób dokładny do żadnego schematu. Zarówno ogólny tok rozwoju jak i różne jego okresy oraz załamania dokonują się odmiennie w każdej osobie. Z tego powodu uogólnione tutaj obserwacje mogą być słuszne jedynie w przybliżeniu.

---

1 Drukowany przez nas tekst stanowi fragment artykułu zamieszczonego w zbiorze *Faith, Reason and the Gospels*, wydanym przez John J. Heaney'a SJ (The Newman Press 1963, Westminster, Maryland).

Cechą dzieciństwa jest wzrost w każdym kierunku. Dziecko jest wrażliwe na krzywdę, nie jest jednak zdolne odpowiednio się bronić i dochodzić swoich praw. Dlatego życie tworzy naokoło niego osłonę. Najpierw jest to troskliwość rodziców w obrębie domu oraz postawa, jaką spontanicznie przyjmują dorośli w stosunku do dziecka. W ten sposób oddala się od niego walkę, niebezpieczeństwo i powagę w znaczeniu używanym przez dorosłych. Ale najskuteczniej strzeżone są dziecięce myśli oraz przeżycia: dziecko odmiennie dostrzega rzeczywistość. Praca i zabawa, symbol i przedmiot, fakt i marzenie mieszają się ze sobą tworząc świat inny od świata dorosłych. Podobny charakter posiada i religia dziecka. Boska i ziemska rzeczywistość, religijne postacie i ludzkie otoczenie, sakralne nauczanie, legendy i baśnie — wszystko to składa się na jedność, w której każda z części wpływa na pozostałe. Dziecko dalekie jest jeszcze od krytycyzmu i buntu. Walki w sferze myśli i w sferze życia, w prawdziwym tego słowa znaczeniu, jeszcze się nie zaczęły.

Nie znaczy to jednak, że dziecko żyje w atmosferze doskonałego pokoju i harmonii. Ma ono swoje bóle i swoje rozczarowania, swoje potrzeby i poczucie braku bezpieczeństwa. Ponad wszystko uciska je strach. Dziecko jednak wszystko widzi w małym, ograniczonym zasięgu, gdzie subiektywne i obiektywne, marzenie i rzeczywistość są pomieszane. Jego wiara nosi na sobie to samo znamię.

Kryzys przychodzi z obudzeniem się seksu; drzemiący dotąd seks teraz się uzewnętrznia. Z tą chwilą dziecko opuszcza krąg ochronny. Budzą się w nim: świadomość nieskończonego, nieograniczone tęsknoty, nadzieje nieokreślone, niezmierzone marzenia. Tego rodzaju przeżycia odciągają dojrzewające dziecko od rodziców i nauczycieli. Równocześnie dochodzi swoich praw jego własna wola oraz osobowość, tym bardziej, że jego siły są jeszcze niewystarczające a jego wewnętrzna struktura jeszcze niepewna. Instynkt pcha je w kierunku rozerwania dziecięcego świata i osiągnięcia pełni życia. Chcąc znaleźć uznanie dla swoich osobowych praw, dziecko przeciwstawia się swoim dotychczasowym autorytetom; szuka wolności, szacunku i siły. Podobnie ma się i z jego religią. Młody człowiek tęskniący za nieskończonym ma uczucie, że jego wiara, aż dotąd dziecinna w formie, stała się zbyt ciasna. Czuje się on ograniczony przez religijny autorytet w swoim dążeniu do uzyskania szacunku dla siebie, do niezależności, do działania. Tym bardziej, że w grę wchodzi jego naturalne przeciwstawienie się poprzedniemu pokoleniu oraz wyobrażeniom religijnym otrzymanym od starszych. Tak powstają charakterystyczne trudności religijne. Często przybierają one formę refleksji filozoficznej albo społecznej, ale ich prawdziwe źródło to młodzieńcza wola, żeby zrobić

miejsce dla swojej nowej formy egzystencji — tak odmiennej od dziecięcej, która wycisnęła swój znak na poprzednich jego wierzeniach.

W tym momencie wiele zależy od intuicji i taktu nauczyciela, kierownika duchownego, starszego przyjaciela (rodzice najczęściej są bezsilni, jako że między innymi właśnie przeciwko nim młody człowiek się buntuje w sposób tak głęboki i powodujący tyle zamieszania). Starszy przyjaciel powinien pomóc młodszemu dostrzec, że wiara daje mu przestrzeń dla jego wewnętrznej, ekspansywnej egzystencji, że ład wiary obdarza go dyscypliną potrzebną jego gwałtownie rozwijającemu się życiu zapewniając mu stałość oraz realizację.

Jeżeli odbudowa przebiegnie pomyślnie, pojawi się nowa forma wiary — wiara młodego człowieka. Cechują ją dwie rzeczy — poczucie nieskończonej natury nowego życia, które właśnie przebiło się na wierzch, oraz głębokie zaufanie w swoją własną, nowoobudzoną osobowość. Jest to jakaś wiara idealistyczna — uczuciowa, wspaniałomyślna, jasna, ale równocześnie zagrożona ze wszystkich stron przez rozczarowanie. Ma ona ważną rolę w życiu, ponieważ wszelka późniejsza odwaga i szlachetność tu ma swoje źródło. Niebezpieczeństwa tego okresu to pochopne decyzje, przecenianie własnej siły i angażowanie się bez rozwagi.

Z wolna słabnie napięcie życia. Piętno nieskończoności i nieograniczona ufność osiągają umiar, ich miejsce zajmuje coś nowego — dochodząca do głosu rzeczywistość istnienia. Młody człowiek jeszcze jej nie widzi tak, jak ona naprawdę się przedstawia. Dla niego najważniejsze są idee a własne przeżycia uważa on za bardziej rzeczywiste aniżeli społeczne oraz historyczne otoczenie, w jakim się znajduje. Teraz wszystko się zmienia. Świat twardnieje: wiara jeszcze po młodzieńczemu ukształtowana staje się w zestawieniu z nim czymś nierealnym. Młody człowiek czuje teraz, że zarówno wewnętrzna jak i zewnętrzna rzeczywistość jest nieustępliwa. Dawniej jego idealizm umożliwiał mu wzniesienie się ponad pomyłki; teraz musi przyznać, że mało dokonał. Wie, jak trudno jest cokolwiek zmienić w swoim własnym charakterze czy w swoich warunkach egzystencjalnych. W ten sposób idealistyczne pragnienie osiągnięcia doskonałości i przemienienia świata według Ewangelii zaczyna mu się ukazywać jako przesadne i niedojrzałe.

Z tego kryzysu rodzą się ściśle określone trudności religijne. Mimo jednostkowych różnic, wszystkie tego rodzaju kryzysy mają jedno wspólne — mężczyzna czy kobieta w obliczu twardej rzeczywistości przeżywają świat Objawienia jako nierzeczywisty a jego wymagania — jako fantazję.

Jeszcze raz człowiek musi stanąć w obliczu decyzji — czy chce

czy też nie chce podjąć się odpowiedniej rekonstrukcji swojego życia, nawet w dziedzinie religijnej. Jego wiara musi się uwolnić od młodzieńczego idealizmu, a cały sposób myślenia — zmienić się w odpowiedni dla jego nowego rozwojowego okresu, w którym dominuje realizm. Jeżeli mu się powiedzie, nowa wiara będzie wiarą dojrzałej osoby; będzie wiarą żywotną, opartą nie na entuzjazmie i nieograniczonym oczekiwaniu, ale na silnej postawie w obliczu rzeczywistości; wiarą świadomą trudności oraz odpowiedzialności, złączoną z lojalnością płynącą nie z emocji, ale z przekonania i siły umysłu.

Ale nawet ta forma nie jest ostatnią, życie bowiem toczy się dalej. Jeżeli się nie mylimy, znamieniem następującego okresu będzie codzienny trud i nieprzerwana walka z twardym życiem, tym obecnie ostrzejsza, że ubywa już sił życiowych. Wewnętrzne sprężyny przestają spontanicznie działać, zmniejsza się zdolność do odnowy.

Zdarzenia się powtarzają. Pamięć notuje niepowodzenie jedno za drugim. Coraz częściej determinacja i wytrwałość muszą zajmować miejsce wiary w siebie i twórczej siły. Jest to czas, w którym coraz więcej jest pracy i odpowiedzialności, w którym zwiększa się poczucie ustawicznego napięcia. Rośnie świadomość, że nie ma wyjścia a trzeba iść naprzód znosząc to wszystko wytrwale. Ścieśnia się szeroki horyzont rozpostarty nad życiem. Kurczą się własne zasoby. Człowiek dostrzega swoje ograniczenia. Z tych źródeł płynie poczucie znużenia, frustracji, niezadowolenia.

Teraz właśnie przychodzi niebezpieczeństwo ograniczenia się do tego, co bezpośrednio konieczne, niebezpieczeństwo widzenia codziennej rutyny jako czegoś bardziej ważnego aniżeli myśl o wieczności. Własne dzieci, a później własne wnuki, własny dochód i potrzeba jego pomnożenia, codzienne prace i zmartwienia — jedynie ten zakres spraw wydaje się mieć znaczenie. Wywiera to wpływ na wiarę i mówiąc ogólnie powoduje niebezpieczeństwo sceptycyzmu. W życiu chrześcijańskim dostrzega się jaskrawo uwarunkowania historyczno-społeczne, ludzki, często aż nazbyt ludzki pierwiastek w Kościele, niedostatki instytucji i niedociągnięcia ludzi. Rozczarowanie idzie za rozczarowaniem. Oporność ludzkiej natury, której człowiek doświadcza zarówno we własnych, indywidualnych, jak i we wspólnych dla wszystkich ludzi warunkach, rodzi poczucie fatalizmu: rzeczy tą takie, jakie są, a religia jest bezsilna, aby je zmienić. Świat jest mocniejszy, aniżeli łaska — jeśli w rzeczy samej łaska jako taka istnieje a nie stanowi czysto subiektywnego przeżycia. Kalkulacja, siła, chytrość dokonują o wiele więcej niż poświęcenie. Bóg jakby odszedł, stał się nierzeczywisty i bezsilny. Wierze grozi utrata sensu i upadek. Jeszcze

raz człowiek staje w obliczu decyzji i rekonstrukcji — tym razem mając w perspektywie starość.

Mówiliśmy już, że życie tworzy jedność związków, w której każde poszczególne zjawisko posiada przyczynę w zjawisku poprzednim i z kolei samo staje się przyczyną następnego; z tego punktu widzenia poszczególne okresy nie posiadają wyodrębnionego sensu. W każdym z nich jedna rzecz zależy od drugiej. Każdy z nich znajduje w drugim swoją kontynuację. Dzieciństwo jest początkiem; młodość — czasem wybuchu. W okresie dojrzałości życie staje się opanowane; w starości wyciąga się ostatnie wnioski przed metą. Ale istnieje jeszcze inny aspekt życia, całkowicie prawdziwy. W jego perspektywie poszczególne okresy tworzą same dla siebie formy, z których każdy stanowi jakby małe życie. Jako takie, nie rodzą się one z tego, co je poprzedziło: każdy początek jest rodzajem narodzin, które suponują śmierć. Dzieciństwo naprawdę umiera, aby młodość mogła zaistnieć, a jak prawdziwą jest śmierć młodości, wie każdy dorosły. W każdej formie, odznaczającej się niepowtarzalnym charakterem żyje cały człowiek. Siła poszczególnej formy jest tak duża, że usiłuje ona zawrzeć w sobie całe ludzkie życie. Czasem jej się to udaje. Skutek jest ten, że dana osoba nie dorasta, jest „infantylna", wiecznie młoda, romantyczna albo zatrzymuje gorączkową aktywność środkowego okresu życia i nigdy się nie uspokaja. Na pytanie, który z tych dwóch aspektów egzystencji posiada większą wagę, odpowiedź może być jedynie ta: obydwa są zasadnicze. Pełnia życia zależy od pełnej realizacji każdego okresu. Z drugiej strony każdy z tych poszczególnych okresów jest autentyczny o tyle, o ile odnajduje swoje własne miejsce w całości, o ile odchodzi we właściwym czasie i ustępuje miejsca następnemu.

Jaki jest w tym świetle sens starości? Najlepiej można go określić wychodząc od najważniejszego elementu poprzedniego okresu — od doświadczenia rzeczywistości. Jej twardość ulega teraz zmiękczeniu na skutek doświadczenia przemijalności. Umierają osoby, które kiedyś wydawały się niezastąpione. Jedni po drugich znikają — rodzice, nauczyciele, najpierw starsi, następnie rówieśnicy. Ma się wrażenie, że poprzednie pokolenie dobiegło końca a następne, to nasze, zaczyna się kruszyć. Widzi się załamanie wielu przedsięwzięć, rozpad wielu organizacji. Człowiek dożył chwili, w której ogląda kres aspiracji, form, modeli wartości. Nienaruszone na pozór i stanowiące część egzystencji wyobrażenia o tym, co słuszne i stosowne, utraciły moc. Wrażenia te stają się szczególnie silne w okresie historycznych przewrotów, zwłaszcza gdy kształtujące lata należały do okresu poprzedzającego rewolucyjną zmianę. Rzeczywistość wówczas ulega zakwestionowaniu — nie tak jak

w okresie młodości, kiedy to czas wydaje się nie mieć końca: kwestionuje się ją raczej dlatego, że obecnie rzeczywistość nie jest tak rzeczywista, jak się wydawała w realistycznym okresie życia dojrzałego. Rozszerza się widzenie rzeczy. Dotąd presja rzeczywistości ograniczała człowieka do aktualnej chwili. Przy końcu natomiast, znowu widzi on całość. Podobnie jak w jesieni kiedy liście odpadają od drzew, rozszerzając widok, człowiek dostrzega szerszy krąg rzeczy. Rzeczywistość angażuje wolę w to, czego należy szukać, co należy robić i co należy opanować w danym momencie. Z upływem jednak lat człowiek uczy się rozluźniać swój zacisk dłoni na rzeczach. Siła woli zaczyna słabnąć. Najbliższy okres polega na oderwaniu się od świata, natura człowieka otwiera się ku całości, ku generalnemu spojrzeniu na istnienie.

I znowu stanęliśmy w miejscu, które domaga się decyzji (bo ustawicznie domaga się jej życie). Byt w swojej istocie jest dwuznaczny. Może zawsze skierować się w prawo albo w lewo. To samo przeżycie może się okazać dobre albo złe. Ta sama cnota może oddziałać owocnie albo niszcząco. Tak i tu. Oderwanie się od świata, rozluźnienie mocnego uchwytu rzeczy, poczucie nieważności tego, czy jakaś rzecz została zrobiona tak lub inaczej, nagromadzenie się rozczarowań, wiele wyrzeczeń w długim życiu — wszystko to może wskazywać na koniec. Starość jest tym okresem egzystencji, którego trwanie jest przez cały czas zagrożone — śmierć rozpościera się nad latami. To poczucie całości, które bardziej ciąży na nas, staje się świadomością nędz współżycia — obojętności natury, tak samo bezlitośnie zabijającej jak i dającej życie „znieczulicy" ludzi otaczających, którym starsi zawadzają; okrucieństwa młodych, którzy pchają się naprzód w życie domagając się dla siebie przestrzeni.

Ale nie taki jest prawdziwy sens starości. Fakt, że wola winna rozluźnić uchwyt, którym trzyma rzeczy i w ogóle zadania, i że ręce się uwolnią, powinien otworzyć szerszą perspektywę, w której ostateczna rzecz, ta prawdziwa rzecz, stanęłaby w blasku. Z tej nowej sytuacji wyrasta nowa forma egzystencji a także nowa forma wiary. Niebezpieczeństwo, jakie zagraża starzejącej się osobie, polega na kapitulacji wobec przemijania, na braku przyszłości, na życiu wspomnieniami, na poddaniu się egzystencji coraz bardziej opustoszałej, na lgnięciu do tego, co przypadkowe, na coraz większej słabości — zarazem tyranizującej, bezsilnej i bezradnej. To samo niebezpieczeństwo zagraża w starości życiu religijnemu. Istnieje pewien rodzaj sceptycyzmu możliwego tylko u starych — cynizm bezradności wpływający także i na ich wiarę. Jest to postawa, w której wygrała zmienność, postawa, w której rządzi nicość. Śmierć ciała i serca przybrała tu formę duchową.

Postawie tej biegunowo przeciwstawia się prawdziwa wiara starości. Odrzuciła ona rojenia dzieciństwa, wyrzekła się żądań młodości nie mających końca, doświadczyła przemijania i widziała, jak chyżo ucieka życie, jak wątpliwe jego dzieła i drogi. Stale zmieniające się życie przybiera nowy obrót. Zaszło coś ostatecznego, coś prawdziwego. Na pierwsze wejrzenie wygląda to na „samo życie" albo, jakbyśmy powiedzieli półżartem, półkwaśno, na „życie takie, jakim ono naprawdę jest". Ale spoza tego wszystkiego wynurza się coś innego — wieczność. Za zwykłym płynięciem do końca leży nicość, ciemność, pusty strach. Aby się ocalić przed nimi, stary człowiek chwyta się kurczowo najbliższej rzeczy: tej specjalnej potrawy, tego właśnie a nie innego fotela, swojego rachunku bankowego, tego, żeby mieć ostatnie słowo w domu. Lecz nicość nie jest wiecznością. Przed wiecznością stoi wprawdzie śmierć, sama jednak wieczność stanowi czystą rzeczywistość, bezkresne wypełnienie. Oczywiście, trzeba ją ustawicznie zdobywać na nowo odwagą i walką. Dopiero po zwycięstwie pojawia się nowy rodzaj szerokości, spokoju oraz jasności.

Walka ta zmierza do mądrości polegającej na wglądzie w „rzeczy, jakimi one są", a osiąga się ją jedynie wtedy, kiedy człowiek znajduje się blisko końca. Nie można się nauczyć jej od drugiego; każdy musi się jej uczyć sam dla siebie poprzez własne szaleństwa, oraz przez gorzką lekcję związaną z własnym końcem. Mądrość stanowi zrozumienie stosunku części do całości, a zrozumienie to rodzi się z widzenia całości, to znaczy — przy końcu. Jest to poczucie tego, co ważne, oraz tego, co nieważne; poczucie proporcji i tego, co ostatecznie popłaca. Zdobyć je można wyłącznie wtedy, kiedy jest już „zbyt późno", aby cokolwiek zmienić, ale kiedy jest jeszcze czas na przebaczenie, na skruchę i na pozostawienie wszystkiego w rękach Boga. Taką naturę ma prawdziwa wiara ludzi starych. Ich postawa staje się bardzo prosta, ktoś mógłby powiedzieć, że prawie dziecinna. Dziecinność stanowi brzydką formę czegoś, co może być bardzo piękne. Drugie dzieciństwo, podobnie jak pierwsze, czuje, że wszystko stanowi jedność, że każda rzecz znajduje się pod ochroną, że wszystko będzie dobrze. Taka wiara jest szeroka, rozumiejąca, tolerancyjna. Jest przeżyciem pełnym — kiedy zawiera w sobie humor. Wspaniała to rzecz humor człowieka religijnego, który wszystko wprowadza w bezgraniczną miłość Boga, nawet to, co nieadekwatne, obce, cudaczne; który spodziewa się rozwiązania, kiedy rozum i wysiłek nic więcej nie mogą zdziałać, i który rozpoznaje cel tam, gdzie gorliwość oraz zapał dawno już zrezygnowały z nadziei, że jakiś znajdą.

Romano Guardini
tłum. Stanisław Grygiel

PAUL HENRY CHOMBART DE LAUWE

NAUKI O CZŁOWIEKU I UWARUNKOWANIA WIARY

Nauki o człowieku rozmontowują dziś psychologiczne mechanizmy wierzeń, analizują proces powstawania mitów, uwidaczniając przy tym „determinizmy społeczne", tak że człowiek wydaje się ich więźniem. Czy więc tym samym nie odbierają wszelkiego sensu wierze? Czy idąc za ich tokiem myślenia, człowiek wierzący nie pozostaje w końcu w próżni? Czy przeciwnie, pozbywając się iluzji, może tym lepiej uchwycić to co istotne? Lecz co jest istotne? Co pozostaje gdy nauki o człowieku dokonają już wszystkich swych analiz? Nic? Czy też wszystko? W swej krytyce wiary, nauki te stawiają problem jej natury i jej wolności. Zastanówmy się więc bliżej nad tymi trzema zagadnieniami: nad krytyką wiary, nad jej wolnością i nad jej naturą.

KRYTYKA WIARY

Na czym polega krytyka wiary ze strony nauk o człowieku? Rola tych nauk jest najpierw destruktywna. Przyjmując siebie samego za przedmiot badań, człowiek zrywa też jakąś zasłonę tajemniczości. Pamiętajmy, że bardzo długo był najmniej znanym ze zwierząt. Nie cofał się przed refleksją o Bogu, lecz bał się aż do niedawna refleksji nad samym sobą. Sięgnięcie myślą badawczą w dziedziny takie jak sumienie, jak uczucia, jak podstawy moralności, jak przemiany społeczeństw, zmierzchy i upadki cywilizacji, początki i ewolucja rodzaju ludzkiego, mogło wywołać w ludziach pewien sceptycyzm w stosunku do ich własnych czynów. Czyż

Paul-Henry Chombart de Lauwe, z zawodu socjolog, zajmuje się głównie mikrosocjologią. Znane są jego studia o sytuacji kobiet pracujących, o wpływie ich pracy na strukturę rodziny, o stosunku różnych grup klas pracujących do problemu regulacji urodzin. Pisuje często w „Revue de l'Action Populaire". Tekst niniejszy jest wypowiedzią wygłoszoną w toku „Tygodnia Intelektualistów Katolickich", który odbył się w marcu 1965 i dotyczył konfrontacji wiary z kulturą współczesną („Bóg dzisiaj").

bowiem wszelkie zaangażowanie, sam wybór ideowej drogi, to nie są również wyniki gry zmiennych socjologicznych i psychologicznych procesów sublimacji, wpływów kulturowych modeli określonych środowisk i społeczeństw? Zakwestionowane jest wszystko, od początku. I czy dlatego właśnie nie-angażowanie się nie jest ascezą pożądaną, konieczną w tej sytuacji? Czyż wiara w Boga, nawet wiara w człowieka to nie iluzje, nie przeszkody w wolności? Tylko rozum, tylko obiektywna analiza faktów nie straciły ważności, są nadal uprawnione. I jeżeli mają doprowadzić nas do zwątpienia w Człowieka, w jego przeznaczenie, to nawet wtedy trzeba mieć odwagę spojrzeć w twarz tej tragicznej sytuacji.

Taka jest pierwsza refleksja, którą nasuwają nauki o człowieku. Czy jednak, w głębszej perspektywie, ich rola nie okazuje się oczyszczająca raczej niż destruktywna? To prawda, że na podstawie obrazu społeczeństw ludzkich w płaszczyźnie Ziemi i w płaszczyźnie historii, który nam się dziś rysuje, wydaje się łatwą rzeczą wykazać społeczną funkcję religii, zmienność mitów w różnych kulturach, a więc ich względność, oraz obserwowalność i opisywalność całkiem określonych warunków, w których powstają i w których giną. Jednocześnie jednak te same nauki o człowieku uwidaczniają przecież fakt istnienia pewnej zasadniczej postawy wiary, jako stałej, niezmiennej w najróżnorodniejszych wierzeniach. I ten fakt stawia pytanie nowe. W jego świetle bowiem wiara nie może się już sprowadzać ani do psychologicznej funkcji samoobrony przed rozpaczą, ani do społecznej funkcji integracyjnej. Jej wyrazy, jej treść, jej manifestacje są zmienne, ale dwie zasadnicze aspiracje pozostają, naszym zdaniem, stałe: wspólnota międzyludzka i odniesienie do absolutu.

Już w społeczeństwach starożytnych funkcją mitu było łączenie ludzi we wspólnoty i stawianie ich w obliczu świata nieprzeniknionego, który ich przerastał. W społeczeństwach współczesnych jednak nauki o człowieku spowodowały pewne *novum* bardzo zasadnicze. Wiedząc wszystko, co dzisiaj wiedzą, ludzie mogą oto odkryć wiarę, przyjąć ją i świadczyć jej nawet za cenę życia, nie otrzymując jej już jako czegoś narzuconego przez określony układ społeczny. Wiara wyróżnia się stopniowo spomiędzy wierzeń, przekazywanych socjologicznie. Wiąże się natomiast coraz ściślej z samą egzystencją. Jak dokonuje się ten proces?

WOLNOŚĆ WIARY

Porównując ludzi w rozmaitych sytuacjach (przy pomocy metod sondażu lub obserwacji) analiza socjologiczna wykazuje, że zachowania religijne są związane z pewnymi warunkami środowiska

społecznego. Badania procesów przemian w postawach dowodzą, ze swej strony, że przemiany te można w jakiejś mierze prowokować lub modyfikować za pomocą reklamy i propagandy. Reklama czyni ludzi więźniami świata konkurencji, w którym potrzeby stwarzane są sztucznie, nie dla dobra ludności, tylko dla zysku przedsiębiorstw. Ankiety zachowań konsumentów pozwoliły też jednak stwierdzić, że poniżej pewnych progów stopy życiowej, szereg aspiracji nie może już wcale dojść do głosu. Można by zacytować jeszcze wiele przykładów w tym rodzaju. Świadczą one o tym, że coraz precyzyjniejsze badania ujawniają najpierw rozliczne ograniczenia wolności wszelkich ludzkich aktów zaangażowania.

Jednocześnie jednak pojawiają się nowe formy wyzwoleń, dających pole nowym aspiracjom. Czy jest wśród nich miejsce na aspirację religijną? Zastanówmy się głębiej nad tym pytaniem.

Odkrycia naukowe, automatyzacja, szybkość nowych środków transportu, loty kosmiczne, wszystko to umacnia mit postępu. Możliwość oderwania się od Ziemi, sytuując wyraźniej nasz świat w stosunku do innych światów, pogłębia świadomość jedności człowieczeństwa. Czy więc szanse opanowania przyrody przez naukę oznaczają istotnie ostateczny triumf racjonalizmu? Czy człowiek rzeczywiście znalazł w sobie samym własną transcendencję? Obserwacja społeczności miejskich dowodzi, że w gruncie rzeczy jesteśmy dalecy od takiej humanistycznej wiary.

W wielu dziedzinach życia występuje coś w rodzaju „rewanżu irracjonalności". Zainteresowania parapsychologią, paramedycyną, wróżbiarstwem, świadczą że zaufanie przeciętnych obywateli do sprawności nauki jest jeszcze niewielkie, i że szukają oni wciąż innych dróg, na których tajemnica zachowuje jeszcze swe prawa. Obserwuje się szereg przemieszczeń zmysłu sakralnego. Prawdziwe „kulty jednostki", fascynacja „gwiazdami" artystycznymi czy politycznymi to wyrazy przywiązania, wierności, nawet czci, stawiające wszystkie te „idole" w naprawdę osobnym świetle. Jednocześnie całkiem nowe rodzaje lęków, zrodzone przez sam postęp naukowy, rodzą w ludziach stan niepokoju, którego nie mogą sobie racjonalnie wyperswadować. W miejsce trwogi przed mocami przyrody, trwogi, której przypisywać chciano powstanie pierwotnych religii, pojawiają się koszmary działań ubocznych energii atomowej, grozy wojny totalnej czy nawet „rozrywkowych" *science fictions*.

Czy jednak tam przynajmniej, gdzie bierze górę wiara w człowieka i w jego przyszłość, w grę wchodzi rzeczywiście trzeźwe rozumowanie? Aspiracje do „zbudowania lepszego świata" mogą urzeczywistnić się tylko drogą głębokich przemian społeczeństw.

Na ten zaś temat pouczyć nas mogą kompetentnie nauki o człowieku. Cóż nam mówią te nauki? Że zderzenia społecznych mechanizmów opartych o pewne struktury i modele muszą nieuchronnie powodować spory, nieporozumienia i mniej lub bardziej gwałtowne walki. Trzeba by więc zmienić całkiem zasadnicze struktury społeczne. Czy jednak można to uczynić bez oparcia o jakieś wielkie ruchy ideowe? Badania historyczne i socjologiczne wykazują coraz jaśniej rolę ideologii i zaangażowań w przemianach ekonomicznych i strukturalnych. Wiara w człowieka, jeśli ma się urzeczywistniać, nie może być samą logiką, musi być „wiarą". Czy jednakże wiara naszych dni staje się wiarą naukową, polityczną, humanistyczną? Czy miejsce immanencji Boga zajmować w niej zaczyna transcendencja człowieka? Może się czasem tak zdawać.

A jednak, w najrozmaitszych ankietach, pokaźna liczba respondentów deklaruje wiarę w „coś poza", w coś co „przerasta człowieka", w tak czy inaczej określane Niepoznawalne. Nierzadko u tych samych osób występuje, obok gwałtownej niechęci do religii, gwałtownej krytyki jej przejawów zewnętrznych, wyraźna i tym większa tęsknota za jakąś wyższą rzeczywistością.

Wydaje się, że ludzie potrzebują wciąż odniesienia do jakiejś siły, której moc jest dla nich niezmierzona. W czasie rewolucji francuskiej sam rozum stał się przedmiotem kultu, pozytywizm Comte'a przekształcił się w religię, twórcza ewolucja, u Bergsona, jest siłą tajemną, sama Ludzkość, w walce o wyzwolenie, nabiera cech ofiarnego daru z siebie. Francis Jeanson mówił, że gdyby musiał odwoływać się do jakichś wierzeń, wybrałby wiarę w siłę „cudowną", „nadnaturalną", która pozwala ludziom „przerastać stopniowo, dzięki wspólnocie, ich możliwości indywidualne". Dodawał też, że ‚prawdziwa wiara polega na zakładzie, w którym stawia się na ludzką możliwość wcielenia Boga", aby już wtedy „z Nim skończyć". Rodzaj ludzki w miejsce Boga, czyżby tu leżało rozwiązanie? I czy wiara byłaby w takim wypadku przekreślona? Może trzeba zastanowić się w tym punkcie nad naturą wiary. I może nauki o człowieku potrafią coś więcej tu wyjaśnić.

NATURA WIARY

Ludzie przywiązują się do znaków, do symboli, w końcu do mitów, które pozwalają docierać, w sposób pośredni, do jakiejś rzeczywistości, odgadywanej, lecz nieosiągalnej żadnymi innymi drogami. Odwołują się także do pewnych wartości, według których kierują swym życiem. W samym centrum tych wartości musi jednak być jakaś wartość pierwotna, która je przerasta. Ks. Ganne miał rację pisząc w jednym ze swych ostatnich artykułów, że

wiara religijna, bez zaangażowania w świat i poprzez wartości świata, może bardzo łatwo być iluzją. Bo istotnie wiara jest zaangażowaniem, jest wiernością, tyleż co przystaniem na coś i do czegoś. I w tym sensie nie da się sprowadzić do jakichś wierzeń. Blondel wykazał też, że nie jest sprzeczna ani z wiedzą ani z rozumem. Jean Lacroix dodaje, że „wiara w rozum" jest warunkiem wszelkiego poznania. Trzeba więc odróżnić treść wiary od ruchu, który popycha ludzi do nieustannego stawania się. W miarę jak ewoluują społeczeństwa, powiększają się aspiracje ludzkie. Człowiek chce coraz lepszej ludzkości, coraz większej wolności, ale — dlaczego? Pragnienie, pobudzane przez najbłahszy przedmiot z codziennego życia, przerasta ten przedmiot nieskończenie. Hegel zrozumiał głębokie znaczenie tego faktu: pragnienie jest bez końca. Innymi słowy, daje nam poczucie nieskończoności. Właśnie by dać jakąś przedwczesną odpowiedź temu pragnieniu, ludzie wynajdują mity: układy symboli, skonstruowane w monument, sygnalizujący jakieś wejście w świat inny, gdzie króluje ludzkość przemieniona. W takiej perspektywie, ateizm autentyczny to nie ten, który odmawia nazwania Boga. Nauki o człowieku uwypuklają, jako prawdziwe przeszkody wiary, ograniczenie pragnień; ich redukcję do przedmiotów materialnych. W cywilizacji nastawionej na przyjemności i wygody istnieje rzeczywiście niebezpieczeństwo, że eschatologiczna wizja religijna i humanistyczna wizja ewolucji zostaną zastąpione prognostyką dla pragnień na krótką metę. Zależy to od tego, czy współcześni obywatele Ziemi potrafią istotnie zadowolić się horyzontem roku 1985 czy 2000, roku który przyniesie im lepszy wóz lub niesłychanie ulepszony telewizor, czy też pozostaną mimo wszystko przy przeświadczeniu, że „nie samym chlebem człowiek żyje".

Lecz czy droga naprzód, wybiegająca poza ciasne granice pragnień z kręgu wygód i usprawnień, prowadzi nas poza czas, aż w wieczność, czy też zlewa się po prostu z ewolucją? Dochodzimy tu do ulubionej debaty nauk o człowieku, badających jego pochodzenie. Teilhard de Chardin widział odpowiedź w podwójnym ruchu ewolucji, rozbiegającej się w zróżnicowania i zbiegającej się znowu w kierunku punktu odniesienia, leżącego zawsze gdzieś przed nią. I gdy się raz taką wizję przyjmie, nie jest nawet chwilowo ważne, czy wiemy, co jest z tym punktem, nieznanym nam na razie. Pojawia się natomiast inna przeszkoda dla wiary, chyba ze wszystkich najważniejsza. To nie o „przedmiot" wiary głównie chodzi, lecz jak pisał Blondel o „podmiot" wiary. By zaspokoić swe pragnienie, człowiek nie może się zadowolić przedmiotem. Wiara w przyszłość jest bowiem nadzieją, i ta nadzieja wymaga odpowiedzi. Wiara-nadzieja musi więc pozostać niezaspokojona, jeśli

nie jest jednocześnie wymianą i dialogiem, jeśli podmiot wiary nie jest osobą żywą.

Wiara w tym sensie, to jest tylko spotkanie człowieka i jakiegoś Boga żywego, wymyka się analizom nauk socjologicznych i psychologicznych. Można jednak za pomocą tych nauk zbadać, jakie są prawdziwe aspiracje ludzi dzisiejszych. W oparciu o obserwację zachowań i przedstawień, można wyodrębnić niektóre z nich jako dominujące. Przedstawienia osobiste i zbiorowe przeplatają się że sobą bardzo ściśle, i oddziałują na siebie nawzajem. Pewne obrazy, pewne wyobrażenia nabierają w pewnych okresach aktywnej mocy, tak że kierują zachowaniami. Tego rodzaju obrazy wiodące, powiązane z wartościami charakterystycznymi dla jakiejś kultury czy środowiska, są jednak płynne: kształtują się, potem się przekształcają i wreszcie zanikają. Pewne obrazy Boga są tego właśnie rzędu.

Obrazy takie oczywiście są użyteczne społecznie i psychologicznie. I tu również nauki o człowieku wykazują użyteczność religii, wykazują, że religia ma jakąś funkcję. Ale właśnie to niepokoi wierzących. Dla nich Bóg jest bowiem zasadniczo nieużyteczny, lub mówiąc ściślej, nie może być wyrażany w kategoriach użyteczności. Spotkanie z Nim nie może być „interesowne". Dlatego, chcąc dotrzeć do aspiracji podstawowych ludzi dzisiejszych, uczynimy lepiej nie koncentrując uwagi na przedstawieniach religijnych *sensu stricto*, lecz raczej na obrazach i wartościach z codziennego życia, w których znajdziemy prawdziwe racje istnienia i prawdziwe religijne aspiracje człowieka współczesnego.

Rysują się tutaj, jak się wydaje, pewne rozbieżności, lecz nie pokrywają się one z podziałem na wierzących i niewierzących. Niektórzy ludzie, należący do Kościołów lub nienależący do nich, kierują się w swym życiu i czynach wartościami takimi jak zysk, jak prestiż, jak władza. Inni, o najrozmaitszych poglądach i także wierzący lub niewierzący, kładą w życiu największy nacisk na solidarność, sprawiedliwość, godność ludzką, wolność, czyli na wartości naprawdę ewangeliczne. Każde z tych słów oceniać trzeba oczywiście według tego, co praktycznie oznacza w danej, konkretnej sytuacji. Nie trzeba zapominać jednak, że poza nimi stoją zawsze aspiracje głębsze, osobiste i zbiorowe, którymi powodują się ludzie, nie mając nawet jasnej świadomości, że tak czynią. Wielu dyskutantów, którzy w czasie obecnego „Tygodnia Intelektualistów" przemawiali jako niewierzący, dawało wyraz tej fundamentalnej trosce, tej postawie bezinteresownie poszukującej. Encyklika *Pacem in terris* właśnie dlatego znalazła tak szeroki oddźwięk, że Jan XXIII intuicyjnie wyczuł to, co nauki o człowieku wykazują na podstawie obserwacji, i że odpowiedział na aspiracje żywe w ludziach dzisiejszych.

W jakimś sensie Freud miał rację twierdząc, że dogmaty religii są pochodnymi pragnień ludzkich. Mylił się tylko sądząc, że chodzi wobec tego o czystą iluzję. Obraz Boga, o którym pisał, jest jednym z „obrazów wiodących", o których mówiliśmy wyżej, i które istniały wczoraj, istnieją dziś i będą istniały jutro, zmieniając się zależnie od typów cywilizacji i środowisk. Lecz zasadnicza, stała aspiracja, którą te różnorodne formy wyrażają, zbiega się dzięki swym kolejnym mutacjom z aspiracjami egzystencjalnymi, którymi ludzie kolejnych epok żyją na codzień. I gdy tylko związek jest wykazany jasno, jak to miało miejsce w *Pacem in terris*, fałszywe obrazy religii kruszą się i wiara odzyskuje cały swój sens.

Jeśli za przedmiot refleksji przyjmiemy pewną postać cywilizacji chrześcijańskiej, taką na przykład jaką nam się przedstawia w analizie prac katolickich teoretyków z okresu Restauracji, skłonni będziemy przyznać rację Marksowi, że „człowiek robi religię", a nie „religia człowieka". Istotnie bowiem, w każdym z wynalezionych przez teoretyków szczegółów, przedstawi nam się ona jako „opium dla ludu". Lecz w swej żywej rzeczywistości nie jest wcale jak mówił Marks, „wzdychaniem stworzenia przytłoczonego nieszczęściem". Jest aspiracją do wspólnoty osób w wolności i odniesieniem do absolutu. I aspiracja taka nie rodzi się z lęku, analizowanego przez psychologów. Jest krokiem twórczym. Krokiem, który czyni człowiek, aby wyjść poza siebie, pozostając sobą. Dlatego miłość ludzka i Bóg-Miłość są jedną i tą samą rzeczywistością. Ewangelia uczy nas, że ten, kto udaje, że kocha Boga, a nie kocha brata, jest kłamcą. Prawdziwy dramat cywilizacji zysku i konkurencji jest w tym, że aż nazbyt często czyni z nas — kłamców.

W tym więc sensie samo-transcendencja człowieka nie przeciwstawia się wierze w Boga. Chrześcijaństwo jest religią braterstwa, a Ewangelia wychodzi od codziennej egzystencji. To samo spotkanie pozwala odkryć człowieka i odkryć Boga w banalnym geście, który nabiera wtedy wymiaru nieskończoności. Lecz spotkanie tego rodzaju nie jest uchwytne dla analiz uczonych. Wiara, która staje się dla człowieka czymś naprawdę wewnętrznym i osobistym, pozostaje dlań zarazem tajemnicą.

Wiara odarta z wszystkich fałszywych koncepcji, do których obalenia przyczyniają się bardzo nauki o człowieku, nabiera właściwej perspektywy, przyjmuje prawdziwą postać. Religia odzyskuje swe miejsce w działaniu, w egzystencji, w historii. Staje się na powrót więzią międzyludzką i zjednoczeniem z Bogiem. Wiara jest ostatecznym punktem docelowym pragnienia, jest racją bytu rozumu. Nie oferuje jakiejś wygodnej pozycji w wieczności, która pozwalałaby na uchylanie się od „teraz". Jest jednocześnie

walką i pokojem, troską i pogodą. Zawiera w sobie i sprzeczność człowieka i jego jedność. I jeżeli karykatura religii jest istotnie „nędzą ludu", to prawdziwa wiara jest pełnią człowieczeństwa. Transcendencja człowieka i immanencja Boga zbiegają się w egzystencji.

Jeżeli wiara jest nadzieją, to po to, by ożywiać nieustającą walkę ludzkości, która co dzień przerasta sama siebie. Jeśli jest miłością, to by urzeczywistniać jedność ludzi u mety tej nadziei. Oto co czyni w imieniu żyjących. I tej jej wielkości nie poważą się naruszyć nauki o człowieku.

Paul Henry Chombart de Lauwe
tłum. am

B. M. CHEVIGNARD OP

CZEMUŚ ZWĄTPIŁ CZŁOWIEKU MAŁEJ WIARY?

Wszystkie wymagania Ewangelii stają się zrozumiałe tylko przez wiarę, wiarę żywą, żyjącą w Osobie Chrystusa.[1] W gruncie rzeczy Chrystus zadaje nam tylko jedno pytanie: „Wierzysz we Mnie?" A wiara żywa w Jego Osobę pociąga za sobą całą resztę.

Otóż, wydaje się nam, że można widzieć tę wiarę, wyrażoną w Ewangelii, w dwojaki sposób. Z jednej strony wierzyć to nie wątpić w Boga i polegać nieustraszenie na Nim pośród najgorszych prób: I tak apostołowie nie powinni byli lękać się w łodzi na wzburzonym morzu (Mk 4, 35). Z drugiej strony wierzyć — to uznać wewnętrznie Chrystusa. W ten sposób Piotr uznał Go za Mesjasza i za Syna Bożego w Cezarei Filipowej (Mt 16, 16). W pierwszym wypadku bardziej jest podkreślony aspekt zupełnego zaufania, w drugim zaś aspekt poznania. Zaufanie i poznanie, które bynajmniej nie przeciwstawiając się sobie domagają się siebie nawzajem dla formowania wiary pełnej i żywej. Jakże bowiem można powierzyć się temu, którego się nie uznało? A czyż można by Go naprawdę uznać nie ufając Mu całkowicie? Dla większej jasności przedstawimy kolejno obydwa aspekty.

POLEGANIE NA BOGU, KTÓRY NIE ZAWODZI

Otóż najwięcej światła rzuca tu analiza słowa, które w języku hebrajskim wyraża postawę wiary. Nie ma bowiem w tym języku słowa, które by odpowiadało dokładnie francuskiemu rzeczownikowi *foi* (wiara). Jest za to czasownik wyrażający nie tylko pewne pojęcie, lecz całą postawę życiową. To hebrajskie *aman*, którego używa się dla wyrażenia postawy człowieka posiadającego wiarę,

---

[1] Tekst niniejszy stanowi fragment z książki pt. *La doctrine spirituelle de l'Évangile* (Paris 1965, Les Éditions du Cerf).

można z powodzeniem przetłumaczyć jako: wspieranie się na kimś, kto się nie ugnie.[2]

Można ten czasownik także przełożyć inaczej, mianowicie: pozwolić komuś nieść się, pozwolić się komuś żywić. I to także bardzo nam rozjaśnia sprawę! Mieć wiarę w Boga znaczy tyle, co pozwolić Mu się nieść, pozwolić się żywić przez Niego. [3] Całe objawienie Dobrego Pasterza i Ojca Niebieskiego tkwi już w rdzeniu tego słowa.

Ten, na którym można tak polegać, przez którego można być niesionym, zwie się Wierny. To wspaniałe słowo jest jak gdyby zarezerwowane Bogu. Nazywa się Go „Bogiem wiernym w swoich obietnicach", a Chrystusa — „Świadkiem wiernym". Co przez to chce się powiedzieć? Pośród tego świata, gdzie wszystko się kruszy, możecie polegać na Bogu; On nie zawodzi; w świecie, w którym tyle kłamstwa, możecie zawierzyć Bogu: On nie oszukuje, pośród tego świata, gdzie nawet najlepsi są tak zmienni; możecie się oprzeć na Bogu; On jest wierny. To wszystko oznacza mieć wiarę według Pisma św.

Mówiąc: *Amen, amen, dico vobis,* Pan nasz używa tego samego wyrażenia. Słowo *amen* jest w rzeczy samej przysłówkową formą słowa *aman,* wyrażającego wiarę. Zatem gdy Pan nasz mówi *amen,* tym samym odwołuje się do naszej wiary i poniekąd zobowiązuje się: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, możecie mi wierzyć". Dobrze byłoby jeszcze raz przeczytać niektóre z wielkich obietnic Chrystusa, zaczynających się od tych słów: wówczas odczulibyście ich wagę (tak u Mk 10, 29; 11, 23; Mt 18, 3).

Zadziwia nas, a nawet zbija z tropu, jak absolutne są wymagania Boga — już od czasów Starego Przymierza — gdy chodzi o wiarę. Mojżesz przez chwilę zawaha się w swoim sercu przed uderzeniem w skałę, z której ma wypłynąć żywa woda pośród wypalonej pustyni: ponieważ zwątpił w swoim sercu, nie zobaczy Ziemi Obiecanej. Któż z nas zresztą nie zawahałby się? Chrystus podejmuje nawet to wyrażenie: „Nie należy wątpić w swoim sercu" (Mk 11, 23). Jest aż nazbyt jasne, że ten przymiot wiary absolutnej nosi na sobie Boskie znamię. Żaden człowiek, chociażby nie wiadomo jak był kochany, nie może tego wymagać od drugiego: on jest tylko ułomnym człowiekiem. Ale Bóg, On, może tego żądać od człowieka.

---

2 Stąd tak często używane wyrażenie: „Bóg jest moją opoką". Por. także wyrażenie „kamień węgielny" występujące w Ewangelii oraz imię Piotr (Opoka) dane Szymonowi.

3 Por. np. Księgę Liczb 11, 12, skargę Mojżesza do Boga: „To nie ja poczęłem ten lud. Czemuś włożył ciężar ludu wszystkiego na mnie". Tu właśnie użyte zostało słowo *aman.*

Wielką postacią, która dominuje w całym Starym Testamencie w tej dziedzinie, jest oczywiście Abraham. Odczytajmy jego historię. Oto mężczyzna mający sto lat i jego żona zbliżona wiekiem do niego. Nie mają dzieci. Wszystko się dla nich już skończyło. A przecież Bóg mówi do niego: „Podnieś twój wzrok ku niebu i policz gwiazdy, jeśli potrafisz, tak liczne będzie twoje potomstwo". A św. Paweł dodaje: „I nie osłabnął w wierze, ani się oglądal na obumarłe ciało swoje, gdy miał już około stu lat i na obumarły żywot Sary" (Rz 4, 19). Takiej to bezwzględnej wiary Bóg się domaga. I ona Mu oddaje największą chwałę.

Tej samej natury wiary Chrystus domaga się w Ewangelii. Domaga się jej dla Boga, lecz, rzecz niesłychana, domaga się jej także dla Siebie, ukazując w ten sposób swoje pochodzenie i Boską naturę: „Wierzycie w Boga, wierzcie też i we mnie" (Jn 14, 1), tą samą wiarą absolutną i całkowitą.

KROCZENIE PO WODZIE

Trzeba przyznać, że Ewangelia nas zaskakuje, bo Jezus od nas ze spokojem żąda rzeczy zadziwiających, jak chodzenie po wodzie i przenoszenie gór.

Znamy sceny ewangeliczne. Przychodzi na spotkanie ze swoimi krocząc po wodzie (Mt 14, 25). Na Jego słowo Piotr nie wątpi. Opuszcza barkę i z kolei sam kroczy po wodzie. „Ale widząc wiatr gwałtowny zląkł się" i zaczął tonąć. Jego strach jest zrozumiały. Chodzić po wodzie, Panie, to nie jest przecież coś naturalnego dla człowieka. A jednak co mówi Pan? Wyciągnął rękę, chwycił go i rzekł mu: „Człowieku małej wiary, czemuś zwątpił?" Proste słowa, a jednak przenikają nas tak głęboko! Tak więc i od nas żądasz tego, Panie, abyśmy nie zwątpili w Ciebie, krocząc po wodzie.

Ta sama nauka w uspokojeniu burzy (Mk 4, 35), w uzdrowieniu dziecka chorego na epilepsję (Mk 9, 14), córki Chananejki (Mt 15, 21), sługi setnika (Mt 8, 5). Czytajcie i jeszcze raz czytajcie te sceny. Przez nie Pan mówi do nas bezpośrednio i ustawicznie. Zadaje to samo pytanie: „Czy w ten sposób wierzysz we Mnie?" Można powiedzieć: wiara absolutna, bezwarunkowa świadczy, że traktuje się Chrystusa jako Boga. Jest ona znakiem, że się Go znalazło. Mamy więc wtedy Boga, Boga prawdziwego i jedynego. Zatem gdybyśmy mieli taką wiarę, choćby wielkości ziarna gorczycznego (Mt 17, 19), powiedzielibyśmy do tej góry: usuń się stąd, a ona usłuchałaby nas.

Tego rodzaju wiara wzrasta wśród prób życiowych. Ewangelia nie hoduje dusz w cieplarni. Ośmielimy się powiedzieć, że to księga dla pełnego wiatru, dla pełnego wiatru Boga, oraz dla stawiania

oporu pełnemu wiatrowi świata i Złego. Otóż, w tym pełnym wietrze życia doświadcza się nasza wiara. Czasem Bóg jest milczący. Jak gdyby spał. Dlaczego triumf niegodziwych? Bardzo często w życiu trzeba nam chodzić po wodzie, przenosić góry, te ogromne góry przesądów, zwyczaju i ludzkiej pospolitości. I w tym momencie Pan pozwala nam usłyszeć po prostu te same słowa: „Czemuś zwątpił, człowieku małej wiary?"

TWOJE GRZECHY ZOSTAŁY CI ODPUSZCZONE

Tego samego przymiotu wiary żąda się od nas, kiedy chodzi o odpuszczenie grzechów. Wiadomo, że większym cudem jest wzbudzenie do ponownego rozkwitu pustynnego serca aniżeli uzdrowienie paralityka (Mk 2, 1). A przecież Chrystus w Ewangelii mówi nam, że On cud ten przypisuje wierze. „Wierzysz we Mnie?" pyta grzesznika. Co to znaczy? Czy ty masz na tyle wiary, żeby rzucić się i zagubić się we Mnie? Nie w tobie bowiem jest sprawiedliwość i świętość, ale we Mnie. Trzeba, abyś siebie opuścił, swoje małe i tak ciasne sprawiedliwości, a zatopił się we Mnie. Wiara ta zawiera oczywiście dobrowolne i radykalne oderwanie się od grzechu, dusza przestaje chcieć znaleźć w sobie samej zbawienie. Rozumie bowiem, że jej oczyszczenie jest o wiele głębsze. Trzeba, aby Ktoś Inny do tego się wmieszał, Ktoś Inny, w którego będzie się mogła rzucić, nawet jeszcze podzielona, z całą swoją ubogą wiarą i ubogą miłością. Chwilami nie będzie mogła uczynić nic innego jak tylko uciekać do Niego i krzyczeć w Jego stronę. I to Jego Osoba oczyści właśnie duszę z grzechu. Wiadomo, że z wiary Chrystusa św. Paweł uczynił klucz sklepienia swojej doktryny. Oto zbliża się grzesznica do Jego stóp i płacze. Znalazła swego Zbawiciela. Jej serce na nowo rozkwita i staje się naprawdę nowe. Dokonał się jakiś cud, o wiele większy niż ten z wodą, która wytrysnęła ze skały. Dlaczego? Ponieważ ona uwierzyła. Uwierzyła Chrystusowi, który zresztą ją uprzedził. Pan mówił jej po prostu: „Twoja wiara cię uzdrowiła" (Łk 8, 48).

Kapłani Chrystusa poświadczają, że historia ewangeliczna powtarza się. Zwycięzcą nad grzechem jest wiara w Chrystusa.

PÓJDŹ ZA MNĄ

Pan może więc żądać wszystkiego. Przeczytajcie jeszcze raz te miejsca w Ewangelii, w których stawia On tak duże wymagania. [4] Wszędzie widać to samo prawo: wiara w Tego, który wszystko

---

[4] Np. Łk 9, 23—26; 12, 51—53; 14, 25—29 itd.

czyni możliwym. Wiara w Jego Osobę porywa wszystko w swój żywy prąd. Człowiek opuszcza swój dom, swoje pola, swoją rodzinę, a przede wszystkim porzuca samego siebie, ponieważ ma wiarę w Niego. Ale kiedy jego wiara wysusza się, wszystko się zatrzymuje, wszystko umiera, a Ewangelia staje się jedynie górą zobowiązań niemożliwych do zrozumienia, a tym mniej do wykonania.

Czegóż trzeba, aby otrzymać ten bezcenny skarb wiary? Sam Chrystus mówi, że należy stać się pokornym na podobieństwo dziecka: „Ktokolwiek nie przyjmie Królestwa Bożego jako dziecię, nie wejdzie do niego" (Mk 10, 15). Bo wiara jest darem. Musi się o nią żebrać, musi się jej pożądać, poszukiwać i długo na nią czekać. A otrzymawszy pierwszy zarodek, ruszyć przed siebie. Wiara wymaga więc wspaniałomyślności dziecka, które nie kalkuluje. Domaga się ona dusz, które umieją się oddać. Dlatego to Bóg żąda od nas wiary z tak wielkim naleganiem. Trzeba nam odważyć się na stracenie siebie, oddając się całkowicie Bogu.

To tylko na początku jest ziarno gorczyczne, ale później ono zagarnia całą ziemię.

A WY ZA KOGO MNIE UWAŻACIE?
(Mt 16, 15)

Wierzyć w Chrystusa znaczy polegać nieustraszenie na Nim, nie wątpić w Niego nawet jeśli kroczy się po wodzie czy przenosi góry. Lecz co umożliwia ten zryw z głębi bytu ku Niemu? Bóg sam nam to tajemniczo ukazał: Jego światło. Wierzyć to znaczy uznać wewnętrznie Chrystusa.

UZNANIE CHRYSTUSA

Już w Starym Testamencie dostrzegamy to uznawanie Boga. Niewątpliwie wierzyć w Jahwe znaczy tyle, co w głębi samego siebie polegać na Nim, nawet w czasie najgorszych prób życiowych. Ale czy aby nie jest to ślepy instynkt? Nie, ponieważ Bóg go oświetlił. On umożliwił poznanie tego, że On tam jest, żyjący. W tym sensie, podług tajemniczego i wzruszającego wynurzenia Izajasza, wierzyć to „rozumieć, że to jest On": rozumieć i to z tajemniczą i całkowitą pewnością. „Wyście świadkowie moi... abyście wiedzieli i wierzyli mi i zrozumieli, że to ja sam jestem" (Iz 43, 10).

Aspekt ten jeszcze mocniej podkreśla Ewangelia. Wszelka historia ewangeliczna sprowadza się do historii uznania Chrystusa. I można powiedzieć, że nawet dziś misterium Ewangelii i Kościoła w świecie jest tym samym misterium wewnętrznego uznania Chrystusa przez wiarę. Pytania zadanego Piotrowi Pan nie przestaje

i nam zadawać w głębi duszy: „A ty kogo Mnie uważasz?” Nie ma w tym żadnego illuminizmu: jesteśmy w samym sercu wiary chrześcijańskiej. Wiara stanowi coś więcej niż intelektualne przylgnięcie do prawd objawionych. Jądrem jej jest Objawienie Chrystusa. Jest czymś więcej jeszcze aniżeli prawdami objawionymi, jest ona Bogiem, który się objawia. Otwórzcie Biblię; od początku do końca jest ona Księgą Boga, który się objawia. Możemy słusznie powiedzieć, że światło wiary skupia się przede wszystkim na samej Osobie Syna Bożego, a w konsekwencji na prawdach przez Niego objawionych. Wiara jest żyjąca dlatego, że znaleźliśmy Osobę żyjącą w samym sercu naszego życia. Nigdy dosyć adoracji tej tajemnicy i pokornego wyczekiwania na nią w modlitwie.

Kilka wielkich scen ewangelicznych przekona nas, że tu właśnie leży samo sedno naszej wiary. Pan usiadł na skraju drogi jak zwyczajny obcy człowiek. Przechodzi jakaś kobieta. Dotychczas są jedno dla drugiego dwojgiem obcych ludzi, przynajmniej pozornie. Kobieta ta ma swoje życie. Jest beztroska, daleka od myśli, że za parę minut wszystko dla niej się zmieni. Pan pierwszy się odzywa, prosząc ją o przysługę: „Daj mi pić”. Nawiązuje się dialog, w którym Chrystus z miejsca uderza prosto w duszę: „Gdybyś znała dar Boży i kto jest ten, co ci mówi: »daj mi pić«, prosiłabyś Go zapewne, a On dałby ci wody żywej” (Jn 4, 10). Cóż to jest zatem ta żywa woda, żyjąca, która ożywia głębię duszy? To wiara. Lecz czymże jest wiara? Wiara to Chrystus, Chrystus żyjący, złączony naprawdę z duszą: „Ja jestem, który mówi z tobą” (Jn 4, 26). Kobieta zostawiła swój dzban. Zapomniała, po co przyszła. Miała zupełnie co innego w głowie. Znalazła Chrystusa w samym sercu swojego życia.

Ślepy od urodzenia został wypędzony z synagogi (Jn 9, 35). Jego uzdrowienie wprawia w zakłopotanie tych, którzy nie chcą widzieć. Odnajduje on Chrystusa, który mówi mu po prostu: „Wierzysz w Syna Człowieczego?” Z całej mocy swej duszy płonącej i prawej uzdrowiony odpowiada: „Któż to jest, Panie, abym weń uwierzył?” Rzecze mu Jezus: „I widzisz Go, ten, który mówi z tobą, ten jest”. Człowiek ten padł na twarz i z całej duszy olśnionej i uwielbiającej rzekł: „Wierzę, Panie”.

Można by mnożyć ewangeliczne opowieści. Wszędzie w nich przewija się ta sama tajemnica: ktoś uznaje Chrystusa, a Chrystus przestaje być dla niego obcy. Wchodzi w jego życie. Pan ostatecznie zawsze zadaje to samo pytanie: „A ty za kogo Mnie uważasz?” My zaś, jeśli możemy wraz z Piotrem odpowiedzieć: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boży” — znaleźliśmy Go. Znów widzimy, że tu tkwi istota naszej wiary chrześcijańskiej. Dopóki można posługiwać się językiem pojęć w tej sferze, tak tajemniczej, dopóki wiara nie

skupi się w pierwszym rzędzie na Osobie samego Jezusa, dopóty nie posiadamy jeszcze wiary w pełni jej tajemnicy. Będziemy mogli posiadać zespół ściśle powiązanych prawd (i to jest niezbędne), albo tradycję (jest także konieczna), ale jeszcze nie będziemy mieli wiary, jakiej się domaga od nas Chrystus. Oczywiście, powiedzmy to jeszcze raz, dla każdego chrześcijanina, choćby to był człowiek doczesnych interesów, zmagający się ze strasznym, nieubłaganym życiem, wiara jest możliwa tylko pod warunkiem, że Osoba Chrystusa znajdzie się w centrum jego życia. Nie ma w tym żadnej czułostkowości, lecz jedynie nadprzyrodzona wiara. Z tą chwilą dopiero wszystko się wyjaśnia; praktyka religijna nabiera życia, a Ewangelia przemawia. Wszystko staje się proste. Jeżeli natomiast Osoba Jezusa jest nieobecna, wszystko staje się martwe, skomplikowane. Jakże bardzo chciałoby się tutaj powiedzieć duszom, że wiara to posiadanie żywej Osoby Jezusa w swoim życiu.

B. M. Chevignard OP
tłum. Edward Grygiel

Ks. JÓZEF TISCHNER

FILOZOFIA CZEKA NA WCIELENIE

ESEJ Z POGRANICZA HISTORII I FILOZOFII

MOTTO:

Nie myśl, że wzywam,
Aniele, a gdybym nawet cię przyzywał. — Ty byś nie przyszedł,
gdyż zew mój zawsze odrzuca; przeciw
tak silnemu prądowi nie możesz kroczyć. Jak wyciągnięte
ramię jest krzyk mój. I jego do chwytu
w górze otwarta dłoń zostanie przed tobą
jak odpór i ostrzeżenie,
o, Nieobjęty, rozwarta.

(R. M. Rilke, *Elegie duinejskie*)

Religijna wiara w Chrystusa, jaką w początkach XIX w. żywił każdy chrześcijanin, została w tym wieku wystawiona na wstrząs, który nie ma sobie równego ani przedtem ani potem. Oto po trwającej przez XVIII wieków, z różnym stopniem nasilenia, polemice z chrześcijaństwem, zostaje przeciwko niemu wysunięty nieoczekiwany zarzut: założyciel chrześcijaństwa i obiekt religijnej czci chrześcijan nigdy nie istniał, Chrystus jest postacią mityczną. Daje to początek długiemu, sięgającemu aż po wiek XX, sporowi o historyczność Jezusa. Określenie sporu jako „sporu o historyczność" nie jest jednak zbyt celne. Jak zobaczymy, tematem dyskusji była nie tylko kwestia historyczności.

Spór o Jezusa rozgrywa się między dwoma, nie licząc tradycyjnego, stanowiskami. Pytanie o istnienie Chrystusa stawiają niemieccy entuzjaści Hegla (pierwszy z nich to przede wszystkim Dawid Strauss) i oni też stają się rzecznikami poglądu, wg którego Ewangelie są mitem a Chrystus jako taki nigdy nie istniał (z pewnymi modyfikacjami tej tezy, dla nas mniej ważnymi). Rzecznikiem tezy przeciwnej, która głosi, że Jezus istniał realnie, aczkolwiek na jego życiu narosła z biegiem lat ubóstwiająca go legenda, staje się we Francji E. Renan, sam entuzjasta pozytywizmu A. Comte'a i H. Taine'a. I tak obok chrystologii katolickiej powstają zarysy chrystologii neoheglowskiej i renanowskiej. Chrystologię neoheglistów wiąże z chrystologią katolicką uznanie boskości Chrystusa, ale dzieli od niej stwierdzenie, że Chrystus nie istniał. Chrystologię Renana z kolei wiąże z katolicyzmem przekonanie, że Chrystus rzeczywiście istniał, ale dzieli pogląd na

jego bóstwo. Koncepcja neoheglistów i koncepcja Renana stanowią zatem ostrą opozycję do poglądu tradycyjnego.

Związek przedstawionych przez neoheglistów i Renana teorii Chrystusa z niektórymi kierunkami filozofii, o jakim mimochodem wspomniałem, jest szczególnie znamienny. Decyduje on właśnie o tym, że zagadnienie historyczności postaci Jezusa (*rsp.* Chrystusa — nie uwzględniamy tutaj ulubionego przez mitologów przeciwstawienia Chrystusa Ewangelii Jezusowi historii) miało i ma nadal sens przede wszystkim filozoficzny, a nie historyczny, jakby się pozornie wydawało. Gdyby zresztą cała sprawa była domeną historii, nie byłoby ani powodu, ani tytułu do niej wracać: powodu, bo historycy jednoznacznie ją już rozstrzygnęli, tytułu, ponieważ nie uważam się za kompetentnego w tej dziedzinie badacza przekazów historii. Rzecz w tym, że poza pozornie historycznie brzmiącym pytaniem o istnienie Chrystusa, kryją się stanowiska typowo filozoficzne, które powodują pojawienie się pytania a nawet wyznaczają zakres możliwych odpowiedzi na nie, zaś sięgając jeszcze głębiej w tło zagadnienia, kryją się tam bardzo pierwotne i nigdy nie będące przedmiotem odrębnych badań naukowych ludzkie przeżywania i ludzkie odczuwania Chrystusa jako szczególnej postaci historii. Te wszystkie czynniki nadają sporowi o historyczność głęboki, filozoficzny wymiar.

Niniejsza praca jest szkicem z pogranicza filozofii i historii. Za punkt wyjścia bierze zjawiska historyczne stosunkowo świeżej daty: pojawienie się pytania o historyczność, szczególne warunki dziejowe, w których wystąpiło, itp. Niemniej jej głównym celem jest ujawnienie czytelnikowi zasadniczego, filozoficznego i „przeżyciowego" tła sporu o Jezusa. Chodzi o pokazanie, bez wątpienia nie wyczerpujące, tego, co można by nazwać „paradoksem Jezusa" i paradoksem odczuwania Jezusa, a co najwyraźniej przejawia się poprzez liczne próby tego wieku, by wizję Chrystusa, która się przeżyła, zastąpić nową wizją, lepiej dostosowaną do ówczesnej umysłowości. Dążność, z której ów zamiar się wyłania, nazywam, stosując przenośnię, na jaką zezwala literacka forma eseju, oczekiwaniem filozofii na nowe wcielenie.

FORMALIZACJA DOGMATU O CHRYSTUSIE

Podstawową tezą katolickiej nauki o Chrystusie było od wielu wieków stwierdzenie: w Chrystusie istnieje tylko jedna osoba Syna Bożego, w dwu integralnych naturach — boskiej i ludzkiej.

Treść tej tezy tak mocno wkorzeniła się w umysłowość ówczesnych ludzi, że główne kierunki sporu o Chrystusa obracają się właśnie wokół niej. Niemniej sama okoliczność, że temat wypłynął,

i rozwój dyskusji nad tematem, świadczy o powolnym rozkładzie tradycyjnego rozumienia formuły. Płaszczyzny, na których ten rozkład się dokonuje, mają charakter, mówiąc najogólniej, znaczeniowy i przeżyciowy. Po stronie znaczeniowej obserwujemy przede wszystkim gruntowną zmianę sensu terminów występujących w tezie o Chrystusie, po stronie przeżyciowej widzimy zmiany utartego sposobu odczuwania dawnej zawartości znaczeniowej.

Spróbujmy uprzytomnić sobie zmiany pierwszego typu, stojące w ścisłej korelacji z rozwojem pewnych kierunków filozoficznych. Zwróćmy uwagę na występujący w formule termin „natura" i termin „Bóg".

W tradycyjnej filozofii katolickiej termin „natura" miał wiele znaczeń, ale w przypadku zastosowania go do opisu osoby Chrystusa wymieniano to, które wywodzi się etymologicznie od greckiego *physis* i oznacza wszystkie właściwości konieczne i konkretne bytu, istotę i cechy przypadłościowe w ich wzajemnej korelacji w zasięgu bytowym jednego i tego samego przedmiotu. W ostatecznej instancji termin wskazywał na istniejący tu i teraz konkret.[1]

Tymczasem w filozofii nowożytnej rozwój znaczeniowy pojęcia kieruje się bądź w stronę znaczenia, które w efekcie wyklucza wszelką możliwość zastosowania go do opisu postaci Chrystusa (B. Pascal, J. J. Rousseau, E. Kant[2]), bądź w kierunku znaczenia, które wprawdzie może znaleźć zastosowanie w powyższym opisie, ale wywołuje jednocześnie głębokie przekształcenie sensu formuły pierwotnej. Swym drugim odgałęzieniem zmierza bowiem wprost do uwypuklenia jego ogólności i abstrakcyjności i zbliża się tym samym do rozumienia natury jako swoiście potraktowanej „istoty" przedmiotu, a zatem do rozumienia, które wystąpiło m. in. na gruncie scholastyki, ale nie było stosowane przy opisie osoby Chrystusa. Powszechne staje się pojmowanie natury jako zespołu niezmiennych i koniecznych właściwości przedmiotu, *rsp.* człowieka, zespołu, który jest wszędzie taki sam, gdzie tylko mamy do czynienia z przedmiotami tego samego typu. Gdy pojęcie o zmienionym w ten sposób sensie stanie się jednym z terminów w tradycyjnej formule chrystologicznej, formuła nie wskaże już na ist-

---

1 Por.: M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1954, Bd. V/1, s. 152—153.

2 Dla Pascala naturą był m. in. zespół praw i właściwości wrodzonych człowiekowi, chociaż skądinąd podległych zmianie, dla Rousseau pierwotny, nieskażony cywilizacją okres historii ludzkości, dla Kanta po prostu przyroda („Związek zjawisk w ich istnieniu określony przez konieczne prawidła, tzn. prawa". *Kryt. czystego rozumu*, PWN 1957, t. I, s. 385).

niejący konkręt, lecz na mniej lub bardziej ogólną „ideę" człowieka ucieleśnioną ewentualnie w jakiś sposób w konkrecie.

Rozkład pojęcia Boga, a zwłaszcza Boga Wcielonego, był jeszcze bardziej wyraźny i dramatyczny. Początki sięgają, jak słusznie zauważa E. Gilson[3], Kartezjusza. Bóg Kartezjusza, stający ponad wszelkim prawem logiki, metafizyki i etyki, Bóg, który tak stworzył człowieka, że człowiek bez wiary w Niego nie będzie mógł przyjąć istnienia stworzonego świata, stanowi nasze nieustanne zagrożenie: zagrożenie naszej pewności, stałości praw, na których oparliśmy życie w społeczeństwie. Jeszcze bardziej jaskrawe stanie się to u następców Kartezjusza. Rozwój pojęcia Boga u okazjonalistów i Spinozy jest równoległy do rozwoju zagrożenia człowieka od strony Boga. Samoistność Boga i wolność Boga są według okazjonalistów tak bezwzględne, że degradują do minimum samoistność i wolność człowieka. Potężny i zazdrosny o siebie Bóg przyzna człowiekowi tyle miejsca w świecie, ile w tym świecie jest zła, podczas gdy całe dobro zachowuje dla siebie. Spinoza pozbawi człowieka nie tylko wolności i zdolności do działań przyczynowych, ale także substancjalności, wszystko przekazując Bogu, jedynej Substancji. Na tym tle zjawisko ateizmu w XVIII w. pozwala się pojąć i zrozumieć jako prawidłowa w pewnym sensie reakcja człowieka na narastającą agresję. Nieco później Proudhon napisze: „człowiek... czuje się lepszym od swego Boga". Marksistowskie pojęcie alienacji człowieka przez Boga ma tutaj swoje historyczno-filozoficzne podstawy. Do tego wszystkiego dojdzie jeszcze pozytywizm A. Comte'a, który w początkach wieku oszołomi Francję i wywrze wpływ na Renana. Pojęcie Boga i wszelka myśl o Bogu wcielonym zostają naturalną koleją rzeczy potraktowane jako żenujący spadek po teologicznej i metafizycznej fazie dziejów ludzkości.

Do przemian o charakterze znaczeniowym dołącza się czynnik ściśle historyczny. Jest nim nieobecność poważnej filozofii katolickiej w łonie ówczesnej awangardy kulturalnej Europy. Nieśmiałe próby ożywienia tego aspektu życia religijnego kończą się zazwyczaj katastrofalnie (Hermes, Lamennais i in.).

Istnieją pewne przejawy życia filozoficznego, których powstanie i rozwój daje się tłumaczyć dążnością do teoretycznego samookreślenia się świadomości istniejących w społeczeństwie grup społecznych. Tak ma się rzecz np. z filozofią francuską okresu Oświecenia, gdy inspirowana przez młodą burżuazję myśl filozofów kierowała się w stronę „mobilizowania całej ludzkości myślącej przeciwko nieszczęściom, które nękają przede wszystkim Fran-

[3] *Bóg i filozofia*, „Pax" 1961, s. 70 nn.

cuzów",[4] tak było w filozofii niemieckiej w okresie wystąpienia Hegla i na tej drodze rodził się i rozwijał marksizm. Podobnie wreszcie religijne przeżywanie postaci Chrystusa jako przedmiotu kultu, czci, modlitwy, rozmyślania, jako Eucharystii, rozpowszechnione wśród wierzących mas, stanowiło niezwykle ważny czynnik w nasycaniu konkretną treścią abstrakcyjnych formuł dogmatyki. Niestety jego oddziaływanie już daleko wcześniej uległo zasadniczym zahamowaniom, ale dopiero teraz daje się to dotkliwie odczuć. Trzeba lojalnie przyznać, że pewne „zasługi" w tym kierunku mają sami katolicy. Zanik znajomości tekstu Ewangelii i zanik praktyki częstej komunii św., w pierwszym przypadku związany z lękiem przed wpływami protestantyzmu, w drugim ze swoiście pojętą czcią dla Eucharystii, są tutaj znamienne. Wiąże się to z ogólnym zanikiem religijności. Jean Lefton, autor olbrzymiej historii Kościoła, pisze na temat ówczesnych Niemiec: „U artystów i handlowców, u literatów i uczonych, dominował indyferentyzm; jedynie wśród kobiet sytuacja wydawała się nieco lepsza". Ale i Francja nie jest inna. Ten sam autor cytuje wspomnienia Montalemberta: „obecność mężczyzny w kościele wywoływała większe wrażenie niż obecność chrześcijanina w meczecie muzułmańskim".[5]

W wyniku przemian znaczeniowych, które dosięgły głównie pojęcia natury i pojęcia Boga, oraz czynników o charakterze społeczno-psychologicznym nastąpił głęboki rozkład tradycyjnego rozumienia i przeżywania katolickiej formuły chrystologicznej. Dla przeciętnego doświadczenia społecznego formuła stała się pustym tworem logicznym oderwanym od empirycznej treści, która zazwyczaj nadaje tezom logiki barwę życia. Wszystko, co się potem stało, wszystkie zasadnicze stanowiska w sporze chrystologicznym tego wieku, dają się pojąć jako pewne odmiany operacji logicznych dokonywanych na tej formule. W filozofii neoheglowskiej zniknął kwantyfikator egzystencjalny: treść pojęcia Chrystusa wskazującego na jego konkretną *physis* odłącza się od istnienia i Chrystus staje się Ideą. U Renana wprawdzie kwantyfikator egzystencjalny pozostaje, ale rozpłynięciu w próżni ulega pojęcie bóstwa i, normalną koleją rzeczy, znika koniunkcja pojęcia bóstwa z pojęciem człowieczeństwa. W wyniku tego Chrystus staje się Człowiekiem-Jezusem. Jedynie w ortodoksyjnym katolicyzmie wszystko brzmi jak dotąd, chociaż i tutaj walczą ze sobą różne tendencje, zwłaszcza od momentu wystąpienia modernizmu.

---

[4] G. Lanson i P. Tuffrau, *Historia literatury francuskiej w zarysie*, tł. W. Bieńkowska, Warszawa 1963, s. 282.

[5] *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. XX, s. 499—508 passim.

Tak więc chrześcijanin wierzący w bóstwo Chrystusa a mający na tyle otwarte oczy, by widzieć, co się dzieje, przeżywa nieoczekiwany wstrząs. Po raz pierwszy w historii wywołują go teorie tego typu, występujące w takich konstelacjach i na tle takich, jak tamte, prądów filozoficznych.

NEGACJA KWANTYFIKATORA EGZYSTENCJALNEGO

Wymienione wyżej czynniki, takie jak przemiany znaczeniowe terminów składowych występujących w katolickiej formule chrystologicznej, zanik społecznego doświadczenia postaci Chrystusa itp., stanowią z pewnością zespół „obiektywnych warunków" sprzyjających powstaniu ówczesnego sporu o Chrystusa, ale sam spór o Jezusa a zwłaszcza centralna sprawa jego historyczności z pewnością by nie wypłynęła, gdyby nie filozofia. Chodzi o idealistyczną filozofię G. W. F. Hegla. Dla tych, którzy nie są dostatecznie przekonani o uwarunkowaniu sporu przez heglowską koncepcję historii, proponuję krótkie zestawienie tekstów. Przedtem jednak pewna uwaga: za czołowego przedstawiciela neoheglowskiej interpretacji postaci Chrystusa uważam, zgodnie z przyjętą opinią, Dawida Straussa, którego książka pt.: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* ukazała się w 1835 r. Z okazji któregoś z następnych wydań książka w sposób charakterystyczny zmienia tytuł: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. Ktoś, być może sam autor, doszedł do przekonania, że ogłoszone tam rewelacje mają nader elitarny charakter. Jakoś wcale tego nie żałujemy.

Istotą historiografii Hegla była próba wykrywania w działalności jednostek czy narodów przejawu ewolucji absolutnego ducha. Oto Absolut traci gdzieś w mrokach przeszłości pierwotną jedność i personifikuje się w ludzkie jednostki. Odtąd usiłuje ją odzyskać poprzez ewolucyjny, rozciągający się, m. in. na dzieje ludzkości, powrót do samego siebie. *Fenomenologia ducha* Hegla ukazała się w 1807 r. Prezentuje nam ona zarysy odysei absolutu od pierwotnego wyzwolenia się z nieświadomości, poprzez dialektycznie ujęte etapy dziejów ludzkości, aż po ostatnie czasy oraz w przyszłość, której kształt przepowiada. Odkrywamy jej zawiłe ścieżki w niszczącym innych ludzi gniewie wojownika, w „pańskiej" świadomości właściciela niewolników, w świadomości błędnego rycerza, słynnego Fausta, wielkich reformatorów itd. Z tej perspektywy stają się zrozumiałe poszczególne fenomeny historii jako elementy pewnej całości i przejawy głębszego niż one same czynnika. W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel dotyka postaci Jezusa. Nie ma oczywiście mowy o zaprzeczeniu jego istnienia, niemniej... cytuję: „Niesłusznie postępujemy również, gdy mówimy o Chrystusie tylko

jako o historycznej postaci, która kiedyś istniała. Pytamy wówczas: jakże było z jego urodzeniem, z jego ojcem i matką, z jego wychowaniem domowym, cudami itd.? To znaczy pytamy, kim on był poza sferą ducha... Egzegetycznie, krytycznie, historycznie możecie robić z Chrystusa, co chcecie; możecie również dowoli wykazywać, że nauki Kościoła tworzyły się na soborach pod naciskiem takich czy innych interesów lub namiętności biskupów, albo też że takie czy inne jest źródło tych nauk. Jest rzeczą obojętną, jakie były konkretne okoliczności tych spraw, chodzi tylko o jedno: czym jest idea albo prawda sama w sobie i dla siebie". [6]

Strauss jednak postawi pytanie o ojca i matkę. Myślę, że najlepsze omówienie nie zastąpi w tym przypadku cytatu: „Jeżeli Bóg przejawia się jako duch, to znaczy, że człowiek będąc także duchem nie różni się od Boga... Jeżeli Bóg i człowiek stanowią jedność, to musi to za pośrednictwem religii dotrzeć do świadomości człowieka i musi stać się rzeczywistością. Skoro ludzkość już raz dorosła do tego, by prawdę, że Bóg jest rodzaju ludzkiego a człowiek rodzaju boskiego, posiadać jako swą religię, to, ponieważ religia jest formą, w której prawda pojawia się w powszechnie zrozumiały sposób jako pewność zmysłowa, musiała powstać jednostka mająca świadomość swego bóstwa. O ile ten Bóg-Człowiek połączył w jedność boską istotę i ludzkość, można było o nim powiedzieć, że Ducha Bożego ma za ojca a człowieka za matkę". [7] Idąc po tej drodze Strauss wysuwa koncepcję, która realnemu Jezusowi przeciwstawiła mitologicznego Chrystusa — personifikację idei jedności między Bogiem a człowiekiem.

Potem stanowiska się radykalizują i Jezus, niczym kantowska rzecz sama w sobie, przestaje być potrzebny. Bruno Bauer (*Kritik der evangelischen Geschichte und der Synoptyker*, 1841—1842) dowodzi, że Chrystus jest swobodnym wymysłem przedewangelicznego Marka [8] skonstruowanym w wyniku działania filozofii aleksandryjskiej, stoickiej i Seneki. Z kolei John M. Robertson (*Christianity and Mythology* 1900, *Pagan Christs*, 1903, *A Short history of Christianity*, 1902) sądzi, że jest on wynikiem zmieszania się ze sobą poglądów żydowskich i pogańskich. W tym samym okresie Kalthoff uzasadnia, że Chrystus jest tworem uciśnionych klas społecznych (*Das Christus-problem*, 1903). Najbardziej jednak znamienny wydaje się A. Drews, uczeń Edmunda von Hartmanna i wielbiciel Hegla.

---

[6] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tł. J. Grabowski i A. Landmann, PWN 1958, t. 2, s. 167—168.

[7] *Das Leben Jesu*, B. II, Tübingen 1839, s. 762 n.

[8] Przedewangeliczny Marek — według jednej z hipotez — stanowi dla Marka Ewangelisty („kanonicznego") oraz dla Mateusza wspólne źródło, na podstawie którego relacjonowali oni mowy Chrystusa.

Wyznania Drewsa są jednoznaczne: „Pytanie o historyczność Jezusa nie jest pytaniem typu wyłącznie historycznego, lecz jest pytaniem wybitnie filozoficznym. Odbija się w nim walka dwóch przeciwstawnych poglądów na świat...: z jednej strony wiara w ideę jako ostatecznie określającą zasadę zdarzeń, w stosunku do której wielkie osobistości są jak słudzy, narzędzia i wykonawcy, z drugiej pogląd, że osobowość jako taka jest określającym czynnikiem zdarzeń w świecie. Tu idealistyczna filozofia historii w sensie Platona i Hegla, tam leibnizowska monadologia pod postacią współczesnego psychologizmu i empiryzmu".[9] Ostatecznie autor stwierdza, że Chrystus jest symbolem ogólnej idei cierpiącego, umierającego i zmartwychwstającego Boga-Odkupiciela przedstawionej w sposób obrazowy, właściwy dla religii.

Mitologiczne koncepcje życia Jezusa były bez wątpienia wymierzone przeciw katolicyzmowi. Kryło się w nich, jak się łatwo przekonać, więcej prowokacyjnej zuchwałości niż naukowej rzetelności, ale ten sposób pisania był także zasługą Hegla. Wszak to on nazwał w *Fenomenologii ducha* słynną niemiecką pedanterię naukową „intelektualnym bydlęctwem" i obrał ją za przykład sytuacji bez wyjścia, w jaką niebacznie zaplątał się absolut. W odpowiedzi na tę prowokację katolicy zazwyczaj twierdzili: teoria jest z gruntu nienaukowa. Ale proszę dobrze zrozumieć sens obrony. Słowa „naukowy", „nienaukowy" są wieloznaczne, to prawda, ale w swym szczególnym, pierwotnym znaczeniu dotyczą jedynie sposobów uzyskiwania i uzasadniania wiadomości, nie przesądzając w sposób bezapelacyjny o prawdziwości lub błędzie samych wiadomości. Zgoda, że teoria jest nienaukowa, ale czy przez to samo fałszywa? W całej polemice strona katolicka wykazywała niekiedy wysoki stopień dezorientacji a także zacieśnionego spojrzenia na sprawę.

Ale zapytajmy, czy w świadomości ludzi, którzy wysuwali mitologiczne teorie życia Jezusa, oraz tych, którzy je uznawali za własne, ich sens był równie destrukcyjny, co w świadomości katolików? Przypomnijmy sobie okres z historii literatury pięknej, w którym i po którym to się zaczęło. Zwróćmy uwagę na przedheglowską filozofię niemiecką. Początki sięgają romantyzmu i filozofii F. W. Schellinga. W latach 1803—1804 W. Schlegel wygłasza w Berlinie słynne wykłady o starej poezji niemieckiej, w których m. in. porównuje pieśń o Nibelungach z dziełami Homera. A przedtem Schelling w swej *Filozofii mitu i objawienia* uczy doszukiwać się pod pokrywką sag i legend prawd głębszych a nawet samej istoty objawiającego się Boga. To właśnie przez

[9] *Die Chrystusmythe*, Jena 1910—1911, Bd. II, s. 409—411.

ludowe podania, mity, sagi i legendy przejawia się tajemniczy „Duch świata", „Duch narodu" i w nich daje się on rozumieć. W atmosferze kulturalnej utworzonej przez wielką filozofię idealistyczną i romantyczną literaturę mit traci swe pejoratywne znaczenie, zaczyna za to odsłaniać nowe wartości nie tylko ściśle estetyczne, ale i poznawcze. Dla tych ludzi zaszeregowanie Ewangelii do mitów było równoznaczne z odkryciem w niej nowych, zapoznanych dotąd walorów.

Na podstawie powyższych analiz nasuwa się prosty wniosek: stwierdzenie mitologicznego charakteru postaci Jezusa przez neoheglistów nie oznaczało zerwania z chrześcijaństwem, lecz stanowiło paradoksalną próbę stworzenia chrześcijaństwa bez Chrystusa. Na przekór wszystkiemu, nawet bez realnie istniejącego Chrystusa, mogła się krzewić chrystologia, w której naczelnym aksjomatem miała być nadal stara teza chrystologii katolickiej poddana jednak uprzednio swoistym zabiegom interpretacyjnym i oderwana od poprzedzającego ją kwantyfikatora egzystencjalnego. O co ostatecznie chodzi mitologom? Jakie są ich podstawowe intencje? Chodzi o to, by zachować Chrystusa dla ludzi, którzy innego Chrystusa niż Chrystusa zamienionego w Ideę pojąć nie mogli. Tendencję tę widać na każdym kroku, ale szczególnie wyraźnie przejawia się tam, gdzie Strauss i Drews mówią o możliwości pojawienia się na świecie nowych Chrystusów.

Strauss pisze dosłownie: „Dlaczego, jeżeli już nie możemy oczekiwać nikogo większego od Chrystusa, nie można by pomyśleć, że jakaś jednostka, lub wiele jednostek, powstanie po nim i przez niego, które osiągną ten sam, co on, stopień życia religijnego?" [10] Znamienne jest to „nikogo większego od Chrystusa". A Drews podobnie. Pod koniec swej dwutomowej rozprawy przepowiada niewystarczalność zbawienia człowieka przez innych ludzi, w tej liczbie Chrystusa, i ogłasza, że każdy człowiek stanie się swym własnym zbawicielem. Chrystus zatem może i powinien się powtórzyć. Chrystus zniknął z dziejów jako postać realna, ale dzieje oczekują na jego przyjście. Końcowym akcentem mitologicznych teorii życia Jezusa staje się oczekiwanie na ponowienie się wcielenia. [11]

NEGACJA BÓSTWA CHRYSTUSA

Przenieśmy teraz spojrzenie na drugie stanowisko sporu, na E. Renana i środowisko francuskie. *Żywot Jezusa* wywołuje we Francji istną burzę. Książkę tę przyjmujemy dzisiaj wręcz prze-

---

[10] Dz. cyt., s. 777.

[11] Na marginesie warto zauważyć, że żywo interesująca się zagadnieniem

ciwnie niż przyjmowano już wówczas [12]: nie jako wynik żmudnych badań uczonego lecz jako dzieło niezwykłego kunsztu literackiego. Ale i ona, podobnie jak prace mitologów, jest wkorzeniona w panującą atmosferę filozoficzną.

Racjonalizm przeorał Francję głębiej niż Niemcy. Wprawdzie między okresem klasycznego racjonalizmu a Renanem jest Wielka Rewolucja a po niej pojawiają się w filozofii i literaturze pogranicznej nazwiska spirytualistów a także katolików, że wymienię Maine de Birana, de Maistre'a, de Bonalda czy Chateaubrianda, ale ich wpływ na umysłowość Renana jest neutralizowany przez postać A. Comte'a. W. Tatarkiewicz zauważa, że Renan przynależy do okresu pozytywizmu, ale jest to już pozytywizm zarażony sceptycyzmem. „Jedyną wiarą pozytywistów, pisze, była nauka, w razie jej utraty pozostawał im tylko sceptycyzm. I stał się on losem niektórych z nich, a w szczególności Renana, jednego z czołowych humanistów tej epoki". [13] *Żywot Jezusa* jest jednak bardziej przejawem jego wiary w naukę niż jego późniejszego sceptycyzmu. Ale w takim razie Renan zasługuje co najmniej na nasze współczucie a to z powodu zawodów, jakich życie mu dostarczyło. Dwie rzeczy były przedmiotem jego wiary i obydwie musiał porzucić: religia, którą porzucił z powodu nauki, i nauka, którą porzucał z powodu niej samej.

Praca Renana odznacza się jeszcze jednym charakterystycznym rysem. O ile poza koncepcjami neoheglistów jedynie z trudnością moglibyśmy się dopatrzyć osobistego tła w postaci indywidualnego dramatu ich autorów, o tyle dzieło Renana wprost nam je narzuca. Spójrzmy w takim razie nieco głębiej.

Jeszcze jako młody kleryk seminarium duchownego pisze Renan szkic o psychologii Jezusa. W pewnym momencie przerywa swe wywody i pisze: „Jeżeli jednak, o Jezu, prawdą jest hipoteza teologiczna, byłbym najnieszczęśliwszy, najbardziej oddalony od prawdy. O Jezu, oświeć mnie, oświeć swoją prawdą, swoim życiem. Jakże cierpię, że w ogóle podjąłem ten problem. To jest zbyt ciężkie na mnie, jestem przecież tylko człowiekiem, a Ty? Ty jesteś kimś więcej. Powiedz mi zatem, kim jesteś? Mój Boże, a czy ja jestem w dobrej wierze? Oczyść mnie, powiedz tak lub nie". A potem dodaje:

---

religii myśl marksistowska w tych czasach na ogół nie sympatyzowała z radykalnymi mitologami. Stała raczej pod wpływami L. Feuerbacha, częściowo Renana, niż skrajnych neoheglistów. F. Engels nazywa np. teorię Straussa „mętną i nienaukową" (*O religii*, W-wa 1956, s. 184).

[12] J. Lanson i P. Tuffrau. dz. cyt. s. 575—576.

[13] *Historia filozofii*, W-wa 1958, t. III, s. 165.

„Tutaj udałem się do kaplicy prosić Jezusa. Ale on nic mi nie odpowiedział”. [14]

Renan miał wtedy ok. 22 lat. Gdy ukazała się książka Straussa, miał lat 12. Książka ta nie wywiera na niego większego wpływu. Z seminarium występuje w 1845 r. pozostając bez środków do życia. Z tego roku pochodzi list do jednego z przyjaciół: „Mój przyjacielu, pisze Renan, jak mało ma człowiek swobody w wyborze swego przeznaczenia... Siła wyższa rzuca go w niemożliwe do rozwiązania więzy; kontynuuje swoją pracę w ciszy i zanim się spostrzeże, już jest spętany... O mój Boże, mój Boże, dlaczego mnie opuściłeś? Jak to pogodzić z dobrocią ojca? Są tu tajemnice, mój przyjacielu. Szczęśliwy, kto je może zgłębiać wyłącznie przez spekulację”. [15]

Żywot Jezusa ukazuje się w 1863 r. Ukazuje on światu Jezusa już nie jako fikcyjną postać z mitu, ani jako abstrakcyjną formułę tradycyjnego katolicyzmu, ale jako genialnego człowieka, niemniej tylko człowieka. Człowiek ten żyje w konkretnym miejscu, w konkretnym czasie i otoczeniu, jest determinowany w swym ludzkim *physis* wszystkimi czynnikami, które determinują los każdego człowieka, a więc rasą, środowiskiem, czasem (H. Taine) itp.

Renan pisze: „Wyprawa naukowa w celu zbadania starożytnej Fenicji, której przewodniczyłem w roku 1860 i 1861, była powodem mego osiedlenia się na granicy Galilei i dała mi możność odbywania częstych po niej podróży. Zwiedziłem ziemie ewangeliczne we wszystkich kierunkach; zwiedziłem Jerozolimę, Hebron, Samarię; nie opuściłem żadnej miejscowości, mającej związek z historią Jezusa. Owóż ta historia, która z biegiem czasu zamienia się dla nas w coś nieuchwytnego, w coś, co wisi w obłokach (np. abstrakcyjne formuły dogmatyki, przyp. mój, J. T.), przybrała potem dla mnie kształty tak konkretne, że mnie to napełniło zdumieniem. Uderzająca zgodność tekstów z charakterem krainy, cudowna harmonia pomiędzy ideałem ewangelicznym a ziemią, która stanowiła jego tło, wszystko to podziałało na mnie jak objawienie. Miałem przed oczami jakąś piątą Ewangelię, podartą wprawdzie, ale czytelną, i wtedy z opowiadań Mateusza i Marka wyłoniła się ku mnie nie jakaś istota abstrakcyjna, o której można by powiedzieć, że nigdy nie istniała, ale olbrzymia postać ludzka, która żyła, która działała”. [16]

Na temat Renana napisano już tomy. Nam tutaj nie chodzi oczywiście o krytykę jego koncepcji a jedynie o jej rozumienie w ogólnym kontekście czasów, w których się pojawiła i oddziały-

[14] *Souvenirs d'enfance*, Paris, s. 223.
[15] *Essai psychologique sur Jesus-Christ*, Paris MCMXXI, s. 90.
[16] *Żywot Jezusa*, tł. A. Niemojewski, W-wa. 1907, s. 47—48.

wała. „Za życia Renana — piszą autorzy cytowanej *Historii Literatury Francuskiej* — odczuwano przede wszystkim, że zagrażał Kościołowi; z czasem coraz wyraźniej zaczęła się uwydatniać jego rola orędownika instynktu religijnego, tolerancji i pokoju" (s. 577). Na podstawie tego, co wiemy o ówczesnej atmosferze filozoficznej we Francji, można pokusić się o bliższe sprecyzowanie tej opinii.

Renan sam jest rezultatem oddziaływania racjonalizmu, ale jest także rzecznikiem pewnego, być może nieśmiałego, protestu przeciwko niemu. To on przede wszystkim przeżywa rozkład pojęcia Boga a zwłaszcza Boga Wcielonego oraz rozkładu tego religijno-filozoficzne skutki. To jego ogarnia wiara we wszechmoc pozytywnych metod naukowych, zwłaszcza historyczno-filologicznych. To on wreszcie staje się entuzjastą pozytywizmu jako kierunku filozoficznego. Dla pozytywizmu liczyły się tylko fakty. Pozytywizm doprowadza u Renana do dalszego wyostrzenia się, danego mu i tak przez samą naturę, zmysłu historycznego. To wszystko nakazuje mu przyjąć, że istnieje realnie w przeszłości fakt Chrystusa, że bez tego faktu nic nie jest wytłumaczalne, że fakt rozegrał się w określonych latach historii Palestyny, wśród określonego krajobrazu. Renan podejmuje się badań tego faktu, wnosząc do nich ze swej strony wszystko, czego nauczył się u pozytywistów.

Jakie są tego skutki?

Powiedzmy wprost: Renan nie potrafi zrozumieć innego Chrystusa, jak tylko tego, którego pokazał nam w swej książce. Ale idźmy dalej: także czasy, w których żyje, środowisko, w którym się obraca, nie są do tego zdolne. Tak więc ostatecznie koncepcja Renana, podobnie jak koncepcja neoheglistów stanowi nową próbę zachowania Chrystusa dla czasów i ludzi, którzy innego Chrystusa pojąć nie potrafili. Autor jej zmierza wprost do zachowania chrystologii rezygnując z teologii.

A jak przedstawia się w tym przypadku sprawa wcielenia?

Idea wcielenia pojawia się u niego w nieco zmienionej formie. Uważa on swego Chrystusa za wyjątkowy wzorzec moralny i osobowościowy dla człowieka, przedmiot podziwu i prawdziwego naśladownictwa. Weźmy np. pod uwagę jego refleksje nad sceną ukrzyżowania: „Spoczywaj w chwale szlachetny ofiarniku. Dzieło twe zostało dokonane; rozpoczęła się już twoja boskość. Nie lękaj się, że wskutek jakiegoś błędu może jeszcze runąć wznoszona przez ciebie budowla. Stanąłeś już poza granicami ludzkiej słabości, już zaczynasz patrzyć z wyżyn niebiańskiego spokoju na nieobliczalne skutki twej działalności... Bardziej żywy, niż za życia, od chwili skonu bardziej kochany, niż w czasie ziemskiej pielgrzymki, staniesz się do pewnego stopnia kamieniem węgielnym ludzkości,

wała. „Za życia Renana — piszą autorzy cytowanej *Historii Literatury Francuskiej* — odczuwano przede wszystkim, że zagrażał Kościołowi; z czasem coraz wyraźniej zaczęła się uwydatniać jego rola orędownika instynktu religijnego, tolerancji i pokoju" (s. 577). Na podstawie tego, co wiemy o ówczesnej atmosferze filozoficznej we Francji, można pokusić się o bliższe sprecyzowanie tej opinii. Renan sam jest rezultatem oddziaływania racjonalizmu, ale jest także rzecznikiem pewnego, być może nieśmiałego, protestu przeciwko niemu. To on przede wszystkim przeżywa rozkład pojęcia Boga a zwłaszcza Boga Wcielonego oraz rozkładu tego religijno-filozoficzne skutki. To jego ogarnia wiara we wszechmoc pozytywnych metod naukowych, zwłaszcza historyczno-filologicznych. To on wreszcie staje się entuzjastą pozytywizmu jako kierunku filozoficznego. Dla pozytywizmu liczyły się tylko fakty. Pozytywizm doprowadza u Renana do dalszego wyostrzenia się, danego mu i tak przez samą naturę, zmysłu historycznego. To wszystko nakazuje mu przyjąć, że istnieje realnie w przeszłości fakt Chrystusa, że bez tego faktu nic nie jest wytłumaczalne, że fakt rozegrał się w określonych latach historii Palestyny, wśród określonego krajobrazu. Renan podejmuje się badań tego faktu, wnosząc do nich ze swej strony wszystko, czego nauczył się u pozytywistów.

Jakie są tego skutki?

Powiedzmy wprost: Renan nie potrafi zrozumieć innego Chrystusa, jak tylko tego, którego pokazał nam w swej książce. Ale idźmy dalej: także czasy, w których żyje, środowisko, w którym się obraca, nie są do tego zdolne. Tak więc ostatecznie koncepcja Renana, podobnie jak koncepcja neoheglistów stanowi nową próbę zachowania Chrystusa dla czasów i ludzi, którzy innego Chrystusa pojąć nie potrafili. Autor jej zmierza wprost do zachowania chrystologii rezygnując z teologii.

A jak przedstawia się w tym przypadku sprawa wcielenia?

Idea wcielenia pojawia się u niego w nieco zmienionej formie. Uważa on swego Chrystusa za wyjątkowy wzorzec moralny i osobowościowy dla człowieka, przedmiot podziwu i prawdziwego naśladownictwa. Weźmy np. pod uwagę jego refleksje nad sceną ukrzyżowania: „Spoczywaj w chwale szlachetny ofiarniku. Dzieło twe zostało dokonane; rozpoczęła się już twoja boskość. Nie lękaj się, że wskutek jakiegoś błędu może jeszcze runąć wznoszona przez ciebie budowla. Stanąłeś już poza granicami ludzkiej słabości, już zaczynasz patrzyć z wyżyn niebiańskiego spokoju na nieobliczalne skutki twej działalności... Bardziej żywy, niż za życia, od chwili skonu bardziej kochany, niż w czasie ziemskiej pielgrzymki, staniesz się do pewnego stopnia kamieniem węgielnym ludzkości,

że targnąć się na twoje imię, będzie znaczyło to samo, co targnąć się na fundamenty świata. Zniknie granica między tobą a Bogiem. Odniósłszy świetny triumf nad śmiercią, obejmujesz władanie swego królestwa, a za tobą pójdą po drodze, którą sam sobie wytknąłeś, wielowieczni twoi czciciele". A oto ostatnie zdania książki: „My, skazani na wieczne dziecięctwo, na wieczną niemoc, nie zbierający nigdy plonu naszego trudu, schylmy czoła przed podobnymi półbogami. Oni zdołali to czynić, czegośmy nigdy nie umieli: stwarzać, krzepić, działać. Czy zjawi się jeszcze kiedy równie twórczy duch, czy też świat ma kroczyć drogami, które mu kiedyś wytknęły śmiałe natury twórców czasów starożytnych? Tego nie wiemy. Ale cokolwiek kryje w swym łonie tajemnicza przyszłość, nic nie przewyższy Jezusa. Kult jego będzie się wciąż odmładzał; legenda jego będzie zawsze budziła łzy w oczach; cierpienia jego poruszą najszlachetniejsze serca; wszystkie wieki będą świadczyły, że w całym plemieniu ludzkim człowiekiem największym był Jezus". [17]

To samo, co W. Jaeger napisał na temat wpływu ducha greckiego na człowieka, można odnieść teraz do renanowskiego Jezusa: „Może on wywierać ten wpływ, ponieważ stawia przed naszymi oczyma z nieodpartą jasnością ten idealny wzór człowieczeństwa, który wprawia nas w podziw i porusza jeden z naszych najsilniejszych instynktów, leżący u podstaw każdego wychowania i postępu, instynkt naśladownictwa". [18] Proponowane przez Renana „wcielenie", jako oddziaływanie wzorca moralnego na osobowość człowieka, ma bez wątpienia bardziej realny charakter, niż idealistyczne pomysły neoheglistów. Niemniej ostateczny wydźwięk jest taki sam. Tu i tam chodzi o powrót Jezusa.

Jakże daleko odeszliśmy od Voltaire'a i encyklopedystów!

FILOZOFIA I WCIELENIE

Historia jest właściwym miejscem paradoksów. Katolicyzm, który stale w przeszłości czuł się powołany do obrony żywej pamięci Mistrza z Nazaretu przed zapomnieniem, okazał się w początkach XIX-ego w. zbyt słaby, by przeciwstawić się neoheglowskiej i pozytywistycznej wersji chrystologii. Źródła tej słabości były bardzo odległe i, jak widzieliśmy, wielorakie. Ale Kościół zdawał sobie w znacznej mierze sprawę z tego, że część winy leży po jego stronie, gdy nieco później wydawał dekrety o potrzebie badań nad Pismem św., zachęty do czytania Ewangelii, gdy zadecydował codzienną komunię św. i czynił wysiłki zmierzające do ożywienia

17 *Dz. cyt.*, s. 365 i 378.

18 *Humanizm i teologia*, Pax 1957, s. 27.

filozofii tomistycznej. To wszystko miało przynieść owoce o rozległym zasięgu. Natomiast w dziedzinie nas bezpośrednio obchodzącej miało znów przywrócić właściwy sens podstawowej tezie chrystologii katolickiej, przepoić ją żywymi treściami o charakterze empirycznym, odsłonić ukrytą w niej głębię. I, rzecz paradoksalna, sojusznika w tych dążeniach znajdował Kościół dziwnym trafem w niektórych koncepcjach skłóconych z nim neoheglistów a także samego Renana. Wszyscy oni, choć każdy na swój sposób, sugerowali potrzebę sprowadzenia Chrystusa z powrotem w historię człowieka. Robili zatem to samo, co usiłował ze swej strony robić Kościół. W tym punkcie jednoczą się ze sobą wszystkie trzy koncepcje chrystologii.

Lecz oto nowy paradoks dziejów. Punktem wyjścia sporu było stwierdzenie mitologicznego charakteru postaci Jezusa. Jezus nigdy zatem nie istniał. Lecz oto teraz miał zaistnieć. Czyżby najpierw trzeba było usunąć Chrystusa ze sfery historycznego istnienia i religijnej świadomości człowieka, by potem znów na podstawie szczególnych przesłanek postulować jego powrót? Bumerang wraca do punktu wyjścia.

Czego przejawem są te paradoksy?

Odpowiedź zdaje się narzucać sama. O Chrystusie dysputowano wówczas na dwóch płaszczyznach: jednej, nazwijmy ją egzystencjalną, i drugiej, nazwijmy ją teologiczną. Pierwszą z nich wyznaczyło pytanie: czy Jezus istniał? Widzieliśmy, jakie było tło filozoficzne i historyczne tego sporu i jakie były odpowiedzi. Drugą wyznaczyło pytanie: czy Jezus był Bogiem? Widzieliśmy również, jak i dlaczego neoheglиści godzili się z jego bóstwem a dlaczego Renan się z tym nie zgodził. Ale poza tymi dwoma płaszczyznami istniała także trzecia, nigdy wyraźnie nie sprecyzowana, która była częściowo wspólną pozycją neoheglistów, Renana i katolicyzmu. Stanowiło ją jakieś pierwotne, raczej przeżywane niż refleksyjnie artykułowane, niezwykle mocno wkorzenione w ludzką świadomość, odczucie *osobowej wartości* Chrystusa. Zdaniem wszystkich Chrystus stanowił tę wartość, którą należy za każdą cenę zachować dla świata. U podstaw różnych chrystologii leżało *aksjologiczne* podejście do zagadnienia Chrystusa.

Aksjologia chrystologiczna, tj. teoria wartości osoby Chrystusa oraz teoria wartości uznawanych przez Chrystusa za naczelne, nie była ani wtedy, ani nigdy wyraźnie precyzowana, zaś w stopniu, w jakim pozwala się sprecyzować, zwłaszcza w części dotyczącej zagadnienia wartości osoby Chrystusa, na podstawie omawianych prac neoheglistów, Renana czy ogólnej chrystologii kato-

lickiej, wcale nie stanowi jednolitego pod względem swej treści systemu. Krzyżuje się zresztą w sposób charakterystyczny i w wielu punktach z ogólną aksjologią XIX-go i XX-ego wieku.

Neoheglişci mniemali, że „wartościowość obiektywnej zawartości treściowej" idei Chrystusa nie zmienia się, niezależnie od tego, czy w rzeczywistości istnieje czy nie istnieje jej desygnat — żywy Chrystus. Samo istnienie wartości nie jest wartością. Pod tym względem znajdowali sojuszników w osobach niektórych XIX-stowiecznych teoretyków wartości. Tak np. R. H. Lotze twierdził, że pytanie o istnienie lub nieistnienie wartości jest pozbawione sensu, a jedynie sensowne pytanie w tej kwestii winno brzmieć: czy wartość jest czy nie jest „wartościowa"? H. Rickert wykazuje, że moment istnienia przedmiotu jest pochodny od subiektywnej operacji stwierdzania, dokonywanej przez czysty podmiot świadomości, który ze swej strony jest determinowany przez nieegzystencjalną „Sollen". Z tego punktu widzenia można traktować neoheglowską koncepcję Chrystusa jako jedną z odmian „idealizmu aksjologicznego" swoiście pojętego. Inaczej Renan. Dla niego „osobowa wartościowość" Chrystusa leży w fakcie istnienia i działania. Być może, dodajmy, że wartość jest w jakimś znaczeniu „wartościowa", nawet gdy jej „podmiot" nie istnieje *in concreto*, ale po to, by dotrzeć do drugiego człowieka, musi mu się przedstawić jako wartość wcielona. Pod tym względem znalazłby Renan sojusznika w późniejszym M. Schelerze. Katolicy z kolei wiązali z osobowymi wartościami żyjącego Chrystusa również realnie istniejące w nim i przez niego wartości o charakterze transcendentalnym: Chrystus był Wcielonym Bogiem.

Aksjologie, jak widzimy, są istotnie rozbieżne.

Niemniej wspólne wszystkim jest wzmiankowane odczucie i doświadczenie osoby Chrystusa jako szczególnej Wartości. Rozbieżne aksjologie płyną z jednego i tego samego ośrodka przeżyciowego: ludzkiego czucia wartości, i zmierzają w tym samym kierunku: osobowej Wartości Chrystusa. Mniejsza o to, jakie konkretne wartości składały się, zdaniem poszczególnych autorów, na wartość osoby Chrystusa: tutaj zdania były rozbieżne, chociaż dałby się z pewnością wykryć wspólny rdzeń łączący je w pewną jedność. Najbardziej istotne wydaje się to pierwsze: subiektywne odczuwanie Wartości Chrystusa. Jest to niezwykle bolesne miejsce XIX wieku. Ile prądów filozoficznych sprzysięgło się przeciwko niemu! A jednak wciąż daje o sobie znać. Raz zjawia się pod postacią tęsknoty za tym, co pozytywizm przekreślił, kiedy indziej w formie nadziei na powtórne wcielenie, to znów źle maskowanego buntu przeciwko bezdusznemu światu i przeciw drewnianym faktografiom nauk pozytywnych, ślepych

na wszelką wzniosłość. Jeżeli, jak to sugerują niektórzy komentatorzy R. M. Rilkego, w jego poezji anioł jest symbolem wcielającej się boskości [19], nic lepiej nie obrazuje chrystologicznych dramatów wieku, niż zakończenie siódmej *Elegii duinejskiej:*

„Nie myśl, że wzywam,
Aniele, a gdybym nawet cię przyzywał. — Ty byś nie przyszedł,
gdyż zew mój zawsze odrzuca; przeciw
tak silnemu prądowi nie możesz kroczyć. Jak wyciągnięte
ramię jest krzyk mój. I jego do chwytu
w górze otwarta dłoń zostanie przed tobą
jak odpór i ostrzeżenie,
o, Nieobjęty, rozwarta". [20]

Daleki jestem od podsuwania Rilkemu poglądów Renana, czy neoheglistów. Jego gest, gest wyciągniętej dłoni, która jednocześnie odrzuca i przyzywa, jest jednak pełen głębokiej i tragicznej prawdy. Przepojony kategoriami neoheglizmu i pozytywizmu umysł człowieka z samej swej natury przykrawa do własnych możliwości percepcyjnych bogactwa religii. Ale tajemnicze i podstawowe odczucie Chrystusa jako Wartości ciągle powraca. Człowiek wieku jest jednością dwu walczących ze sobą przeciwieństw. Jego „do chwytu w górze otwarta dłoń" świadczy, że jakby upadł na jakieś dno.

Zaczęliśmy od historii filozofii, spróbujmy zakończyć historią filozofii.

Cały sens zarysowanej dialektyki rozwojowej mniemań o Chrystusie zrozumiał wtedy właściwie tylko jeden człowiek. I on jeden uderza na swój sposób w samo sedno sporu. Był nim F. Nietzsche. Krytyka chrześcijaństwa, którą przeprowadza, jest wkorzeniona we wspólne całemu wiekowi aksjologiczne traktowanie zagadnienia. Zarzuca Chrystusowi jedno: kłamstwo. I tym jednym zarzutem podważa nawet tę wąską płaszczyznę aksjologiczną, która zespalała ze sobą koncepcje neoheglistów, Renana i katolików. Pisze o Ewangelii tak: „Wzniesione tu wprost do geniuszu samoudawanie świętości, nigdy poza tym wśród książek i ludzi nie osiągnięte, to fałszerstwo monet w słowach i gestach, jako sztuka... W chrześcijaństwie, jako w sztuce świętego kłamstwa... czytano Ewangelie jako księgę niewinności... niemała wskazówka, z jakim mistrzostwem tu grano... Czytajcie Ewangelie

---

[19] G. Marcel, *Homo viator*, Pax 1959, s. 356 nn.

[20] *Wybór poezji*, tł. Mieczysław Jastrun, Wydawnictwo Literackie Kraków, 1964, s. 157.

jako księgi uwodzicielstwa mocą moralności: ci mali ludzie wzięli w arendę moralność — wiedzą oni, jak się ma rzecz z tą moralnością. Ludzkość najlepiej wodzi się za nos moralnością". I dalej: „Zwę chrześcijaństwo jednym wielkim przekleństwem, jednym wielkim najwewnętrzniejszym zepsuciem, jednym wielkim instynktem zemsty, dla którego żaden środek nie jest dość jadowity, tajny, podziemny, mały — zwę je jedną nieśmiertelną, hańbiącą plamą na ludzkości". [21]

I oto jest odpowiedź Renanowi, neoheglistom i katolikom.

U Nietzschego znajdujemy ostatni w tym wieku akcent sporu o Jezusa: atak na to, co było wspólne wszystkim trzem kierunkom.

Ale czy ostatni w ogóle?

Jedno jest znamienne: Nietzsche nie kwestionuje istnienia Chrystusa.

Aby kłamać, trzeba wpierw istnieć — wiedział o tym już Kartezjusz. I tak w tej filozofii, przepełnionej bólem, szamotaniem i bluźnierstwem, Chrystus znów jest postacią żyjącą, noszącą w sobie paradoks świadomości swego własnego bóstwa.

Czyżby wcielenie się powtórzyło?

*

Wiek XIX-sty pozostawił w spadku wiekowi XX-emu problem Chrystusa jako zagadnienie leżące na trzech płaszczyznach: egzystencjalnej (czy istniał?), teologicznej (kim był, czy był Bogiem?) i aksjologicznej (jakie wartości ucieleśnia, jakie wartości przeżywa?). Gdy idzie o pierwszą płaszczyznę, to w zasadzie myśliciele XX-ego wieku podjęli ją i doprowadzili do względnie jednoznacznych wyników. Gdy idzie o drugą płaszczyznę, to zagadnienie nadal dla wielu stoi otworem. Natomiast gdy idzie o płaszczyznę trzecią, aksjologiczną, to ona nadal jest tylko i po prostu przeżywana, a nie teoretycznie opracowywana. Zagadnienie jako takie nie zostało nawet postawione.

Ks. Józef Tischner

[21] *Antychryst*, przeł. L. Staff, W-wa 1917, s. 64—65 passim i 104.

Ks. JÓZEF KOZŁOWSKI

ZAGADNIENIE FORMALNEJ ETYKI EGZYSTENCJALNEJ W RAMACH TEOLOGII MORALNEJ

I. WSTĘP

Wydaje się, że tak filozofia jak i teologia moralna dziś częściej niż kiedykolwiek dawniej nie są w stanie dać praktycznej i wyczerpującej odpowiedzi na wiele pytań, jakie pod ich adresem kieruje współczesny człowiek. Bywa, że na pytanie: „Co mam czynić", albo „Jak mam w danym wypadku postąpić", postawione w konkretnych, a często w bardzo skomplikowanych warunkach i okolicznościach, nie potrafi dać odpowiedzi etyk czy teolog moralista, a cóż dopiero zwykły, przeciętny, szary człowiek. Człowiek, o którym dzisiaj zwykło się mawiać, że jest postawiony w niepowtarzalnej i jemu właściwej tylko „sytuacji"; człowiek, który raczej stroni od wszelkiego spekulatywnego myślenia, a do którego przemawia raczej rzecz konkretna, uchwytna.

Nic więc dziwnego, że ten dzisiejszy człowiek, człowiek-osoba i jego „sytuacja" stał się w ostatnich czasach przedmiotem sporów i dyskusji.

Zaczęło się od tzw. „etyki sytuacyjnej", zrodzonej na gruncie filozofii egzystencjalizmu a zarazem z protestanckiego wstrętu do wszelkich form legalizmu w zakresie chrześcijańskiej egzystencji. [1] Choć istnieje wiele odcieni tej etyki, to jednak pod nazwą „etyki sytuacyjnej" rozumie się kierunek, który odmawia obowiązującej wartości i ważności wszelkim ogólnym normom moralnym, stawiając nad nie wymogi konkretnej sytuacji. Takie postawienie sprawy musi w konsekwencji doprowadzić do anarchizmu moralnego. Nic więc dziwnego, że wobec takiego relatywizmu moralnego Kościół zajął stanowisko negatywne. [2]

---

[1] Karl Rahner: *Ueber die Frage einer formalen Existenzialethik, Schriften zur Theologie*, tom II, Einsiedeln 1962, s. 227—246, tutaj s. 228.

[2] Przemówienia pap. Piusa XII z dnia 23. 3. 1952 (AAS 44, 152, s. 270—278) i z dnia 18. 4. 1952 (AAS 44, 1952, s. 413—419). Także: *Decretum de „Ethica situationis"* S. C. S. Officii z dnia 2. 2. 1956 (AÁS 48, 1956, s. 144—145). Por. także O. Feliks Bednarski O.P.: *Etyka sytuacyjna w świetle przemówień Ojca św. Piusa XII oraz Instrukcji św. Officium*, „Duszpasterz Polski Zagranicą", nr 3 (31), 1957, s. 209—211.

Zdarza się, że nawet twierdzenie fałszywe zawiera w sobie jakiś element prawdy. Stąd stwierdzenie, że etyka sytuacyjna, w takiej czy innej postaci jest błędna i fałszywa nie przeczy wcale ważkości problemu sytuacji. Przeciwnie, każdy przyzna, że problem ten ma ogromne znaczenie w dziedzinie moralności, dlatego jest problemem godnym uwagi i rozpracowania. Stąd rodzi się zadanie dla moralistów: problem ten dostrzec, wyłuskać go z fałszywej oprawy, poprawnie ustawić i zgodnie z zasadami filozofii i teologii moralnej dążyć do jego rozwiązania.

II. WPROWADZENIE W ISTOTĘ ZAGADNIENIA

Przy swojej wielkiej doniosłości moralnej, problem ten nie jest wcale łatwy. Choć wielu moralistów starało się go podjąć, to jeszcze daleko do jego rozwiązania. [3] W związku z tą problematyką, wielu moralistów stawia zarzut teologii moralnej, że dotychczas zbyt wielki nacisk kładła na stronę esencjalną moralności oraz na racjonalizującą systematykę, a nie dostrzegała, a przynajmniej mało uwagi poświęcała temu, co można by nazwać niepowtarzalnością

[3] Wyróżnić należy prace:

F. Böckle: *Bestrebungen in der Moraltheologie, Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, s. 425—446; tenże: *Existenzialethik, Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg2 1957, t. III, s. 1301 nn.

W. Dirks: *Wie erkenne ich, was Gott von mir will?* „Frank. Hefte", nr 6, 1951, s. 229—244.

R. Egenter: *Von der Freiheit der Kinder des Gottes*, Freiburg2 1949; tenże: *Kasuistik als christliche Situationsethik*, „München. Theolog. Zeitschrift", nr 1. 1950, s. 54—65.

J. Fuchs: *Situation und Entscheidung*, Frankfurt/M 1952; tenże: *Theologia moralis principalis*, t. I, Roma 1960, s. 36—58.

H. E. Hengstenberg: *Die göttliche Versehnung*, Münster3 1947; tenże: *Die Frage der Individuation als aktuelles Problem*, „Kirche in der Welt", nr 48, 1951, s. 349—352.

D. von Hildebrand: *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959, s. 452 nn.; tenże: *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957.

H. Hirschmann: *„Herr, was willst Du, dass ich tun soll?". Situationsethik und Erfüllung des Willens Gottes*, „Geist und Leben", nr 24, 1951, s. 300—304.

R. Hofmann: *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963, s. 209—214.

M. Müller: *Exkurs über das Verhältnis der „existenziellen Entscheidung" zur Idee einer Wesens-, Ordnungs- und Zielethik, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, s. 100—106.

K. Rahner: *Ueber die Frage einer formalen Existentialethik*, dz. cyt.; tenże: *Der Anspruch Gottes und der Einzelne, Der Christ und die Weltwirklichkeit*, Wien 1960, s. 53—64; tenże: *Situationsethik und Sündenmystik*, „Stimmen der Zeit", nr 145, 1949—1950, s. 333—342.

M. Reding: *Situationsethik, Kasuistik und Ethos der Nachfolge*, „Gloria Dei", nr 5, 1951, s. 290—292; tenże: *Die philosophische Grundlegung der katholischen*

i niezamiennością indywiduum i sytuacji [4] i temu, co zwykle określa się jako „osobowe znamię czynu moralnego”. [5]

Zarzut częściowo tylko słuszny. Twierdzenie, że teologia moralna nie dostrzegała w ogóle moralnej wagi sytuacji, było by bardzo dla niej krzywdzące. Teologia moralna dostrzegała nie tylko trwałą istotę człowieka wraz z przynależnymi jej prawami, dobrami i wartościami, ale także podkreślała różnorodność moralnie ważnych okoliczności. Dowodem tego ta część teologii moralnej, którą zwykliśmy nazywać kazuistyką, a która właśnie zajmuje się znaczeniem poszczególnych okoliczności i ich wagą dla oceny moralnego czynu poszczególnego człowieka. Owszem, przyznać należy, iż jej słabą stroną jest i pozostanie fakt, że usiłuje ona zastosować i przykładać powszechne normy moralne czy przykazania do czynu już popełnionego. A takie nowe „casusy” rozpatruje wyłącznie w świetle precedensów. W przyszłości kazuista nie widzi nic „nowego”, wszystko w niej osądza z pomocą już utworzonych, schematycznych norm. Dlatego choć rozważa bogactwo różnych ogólnie powtarzających się stosunków, nie może wnieść do tej różnorodności przypadków nic innego, jak tylko pewnego rodzaju typologię. A w każdej poszczególnej, jednorazowej czyli niepowtarzalnej sytuacji jest jeszcze „coś”, czego nie można od niczego, a więc także od żadnej normy ogólnej wyprowadzić, a tym samym w pełni i wyczerpująco ocenić. I to z tej prostej przyczyny, że w takiej konkretnej sytuacji następuje pewnego rodzaju spotkanie między indywidualnym człowiekiem-osobą a danymi, szczególnie i jednorazowo ustosunkowanymi okolicznościami. [6]

Dalej, teologia moralna jako nauka, nie tylko zdawała sobie sprawę z bogactwa sytuacji ale także i z niemożliwości ich wyczerpującego i naukowego poznania. W „sytuacji” chodzi głównie

---

Moraltheologie, München 1953; tenże: *Sündenmystik und Situationsethik*, „Die Kirche in der Welt”, nr 49, 1953, s. 279—284.

A. van Rijen' *Situatie Moraal*, „Nedelandse Katholicke Stemmen”, nr 49, 1953, s. 265—276.

W. Schöllgen: *Konkrete Ethik*, Düsseldorf 1961.

Th. Steinbüchel: *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, t. I, Düsseldorf[4] 1951; tenże: *Christliche Lebenshaltung in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt/M. 1949.

[4] B. Häring: *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1961, s. 331 („So ist die moderne Situationsethik zu einem Teil die Wendung gegen eine allzu starre rationalistische Wesensethik, die über dem Gleichbleibenden und Verbindenden die Unverwechselbarkeit und Unvertauschbarkeit des Individuums und der Situation übersah”).

[5] R. Hofmann: *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, dz. cyt., s. 212.

[6] B. Häring, dz. cyt., s. 331.

o momenty na wskroś indywidualne, osobiste, niepowtarzalne choć konkretne, i dlatego tak trudne i wprost niemożliwe do uchwycenia i wyrażenia w formie ogólnych i powszechnie ważnych wypowiedzi. Nic więc dziwnego, że teologia moralna nie mogła wyjść poza ogólne ale uzasadnione stwierdzenie, że poszczególne sytuacje mogą być należycie ujęte i ocenione z pomocą cnoty roztropności, delikatnego i wyrobionego sumienia, a ostatecznie i wyczerpująco poznane dzięki darom Ducha św.

I tu rodzi się zasadnicze pytanie: Czy rzeczywiście teologia moralna nie jest w stanie wyjść poza to ogólne stwierdzenie? Przy okazji należy się zastanowić, czy rezygnacja z dalszych badań odnośnie poszczególnej i indywidualnej sytuacji byłaby metodycznie uzasadniona!

III. PRÓBA USTAWIENIA PROBLEMU

Teologia moralna jako nauka normatywna i praktyczna, której celem jest doskonałość człowieka i jego czynów, przez którą ma on osiągnąć swój cel nadprzyrodzony [7], nie może pominąć niczego, co by poszczególnemu człowiekowi ułatwiło osiągnięcie tegoż celu. Samo podawanie i wyjaśnianie ogólnych norm i przykazań wystarcza teoretycznie, by człowiek żyjąc i postępując zgodnie z nimi ten cel ostateczny osiągnął. W praktyce jednak różnie to bywa. Wprawdzie każdy chrześcijanin powinien posiadać dojrzałość chrześcijańskiego sumienia, polegającą na umiejętności samodzielnego stosowania ogólnych i powszechnych norm moralności chrześcijańskiej w swej konkretnej sytuacji życiowej, ale — powiedzmy szczerze — czy rzeczywiście każdy chrześcijanin tę umiejętność posiada? A nie zapominajmy, że dojrzałość ta polega także na dostrzeganiu zadań i obowiązków chrześcijańskich nawet tam, gdzie objawione ogólne normy (a nawet ich stróż urzędowy — Kościół św.) ze względu na ich abstrakcyjny i ogólny charakter dają słabą możliwość (lub wcale jej nie dają) ich konkretnego, *hic et nunc*, urzeczywistnienia. [8] W konkretnej i osobistej sytuacji do jej wyczerpującego ujęcia nie pomoże ani ogólnie stosowana metoda sylogistyczno-dedukcyjna, ani kazuistyka. Kazuistyka bowiem nie wniesie nic poza pewnego rodzaju typologią, a sylogistyczno-dedukcyjne zastosowanie ogólnych norm moralnych pozostawi często szeroki wachlarz tego, co w ramach tych norm ogólnych będzie „jeszcze dozwolone" lub przynajmniej „obojętne"

[7] „Theologia moralis est scientiae theologiae illa pars, quae diiudicat atque dirigit actus humanos in ordine ad finem supernaturalem iuxta principia revelata" (D. M. Prümer O. P., *Manuale theologiae moralis*, Herder 1961[15], t. I, s. 2).

[8] K. Rahner: *Situationsethik und Sündenmystik*, dz. cyt., s. 336.

w tym znaczeniu, że w takiej a takiej sytuacji będzie dla norm ogólnych rzeczą obojętną, czy ktoś będzie się modlił czy pójdzie na spacer. Jedna i druga możliwość nie będzie przeciwna tym normom, jedna i druga będzie moralnie dobra.

W związku z tym rodzi się dalsze pytanie: Czy wobec tego, że teologia moralna nastawiona na esencjalną stronę moralności nie jest w stanie objąć, z pomocą dostępnych sobie środków i metod, tego, co określono wyżej jako „osobowo-moralne znamię czynu" i sytuacji, powinna zrezygnować z dalszych wysiłków badawczych zostawiając resztę cnocie roztropności i działaniu darów Ducha św.?

Wydaje się, że roztropniej będzie podjąć wysiłki tych teologów, którzy, jak np. Karl Rahner [9] dążą do opracowania formalnej etyki egzystencjalnej. Etyka ta, w ramach teologii moralnej i zgodnie z nią, z jej zasadami i założeniami, miałaby dążyć do bliższego poznania i wyjaśnienia tego momentu czynów ludzkich, którego właśnie teologia moralna, jako momentu indywidualnego a tym samym jako przedmiotu indywidualnego i jednostkowego poznania, dotychczas nie potrafiła, bo nie mogła wyrazić w formie ogólnych i powszechnie ważnych wypowiedzi.

Przy okazji należy nadmienić, że odnośnie poznania i metod teologii moralnej, panuje wśród teologów duża różnica zdań [10]. Należy także podkreślić i ten fakt, że żadna wiedza nie tworzy praw czy norm, lecz je tylko odkrywa, naświetla i wyjaśnia.

Problem formalnej etyki egzystencjalnej, to problem dyskusyjny choć posiadający oparcie w rzeczywistości. Potwierdzeniem tego twierdzenia wydaje się być godność, jednorazowość, wielkość i niezamienność człowieka-osoby, którego indywidualność jest czymś pozytywnym w stosunku do ogólnej natury ludzkiej.

Jeśli normy, ogólne normy moralne tak często dopuszczają w konkretnej, często skomplikowanej sytuacji, kilka moralnie dobrych czynów czy uzasadnionych możliwości lub dozwoloności, rodzi się wtedy pytanie — i tu leży istota problemu — czy istnieje możliwość poznania, jaki z tych „obojętnych" czy „dozwolonych" czynów człowieka będzie tym, który, zgodnie z indywidualnie na ten właśnie czyn nastawioną wolą Bożą, będzie właśnie tym, którego dokonać należało? Jeśli poszczególny człowiek nie jest tylko jakąś wypadkową ogólnej natury ludzkiej lecz także czymś indywidualnie pozytywnym, czymś jednorazowym i osobą, którą Bóg, gdy powoływał do istnienia nazwał po imieniu, a tym samym nawiązał jakiś kontakt osobisty, to musi człowiek-osoba posiadać od Boga jakieś bliżej określone zadanie, powołanie. A jeśli

---

9 Tamże. Por. także tegoż autora: *Ueber die Frage..*, dz. cyt.,

10 R. Hofmann: *Moraltheologische...*, dz. cyt., s. 3—5.

tak jest, to wtedy takiego powołania nie jest w stanie objawić człowiekowi żadna ogólna norma moralna. Wydaje się jednak, że może dokonać jakaś, dotąd wprawdzie jeszcze nieznana, specjalna funkcja sumienia, o której sądzić należy, że istnieje [11]. Jest rzeczą wątpliwą, aby Bóg odnośnie czynów ludzkich miał się ograniczać do norm ogólnych. Jeśli bowiem zastosowanie tych ogólnych norm nie naświetla w pełni egzystencjalnej sytuacji człowieka i pozostawia często wiele niedomówień, to czy rzeczywiście nie należałoby przyjąć takiej możliwości, iż obok ogólnych, powszechnie i zawsze ważnych i zachowujących swą wartość moralną norm moralnych, istnieją także jakieś indywidualne, egzystencjalne normy, które ułatwiają poszczególnemu człowiekowi spełnienie czynu nie tylko zgodnego z ogólnymi normami, lecz także spełnienie czynu, którego od człowieka *hic et nunc* wymaga wola Boża? Jeśli istnieją jednostki, to musi także istnieć, tak by się przynajmniej wydawało, jakaś etyka indywidualna, egzystencjalna, której w każdym sumieniu ludzkim odpowiadałaby jakaś funkcja sumienia.

Cała trudność problemu sprowadza się do sposobu poznania takiej egzystencjalnej normy czy egzystencjalnego dobra, indywidualnie obowiązującego, którego nie da się ująć i wyrazić w postaci ogólnych zdań. Sam fakt, że dotąd taka norma była nieznana, nie oznacza jeszcze, że ona w ogóle nie istnieje czy nie obowiązuje [12]. Podobnie jak nie ma nauki o jednostce jako jednostce, choć istnieje ogólna ontologia tego co indywidualne, tak też, i w tym właśnie sensie, może istnieć formalna nauka o egzystencjalnej konkretności, czyli formalna etyka egzystencjalna [13].

IV. FORMALNA ETYKA EGZYSTENCJALNA I JEJ EWENTUALNE ZADANIA

Zarysy i zadania formalnej etyki egzystencjalnej usiłował omówić w jednym ze swych artykułów K. Rahner [14]. Główne jego myśli stały się podstawą rozważań w niniejszej części.

Zdaniem K. Rahnera, formalna etyka egzystencjalna powinna się zająć następującą grupą zagadnień i w miarę możliwości dążyć do ich rozwiązania.

[11] K. Rahner: *Ueber die Frage...*, dz. cyt., s. 240.

[12] Tamże, s. 238—239.

[13] Tamże, s. 240.

[14] Tamże, s. 227—246. Nadmienić trzeba, że ani język ani styl K. Rahnera nie należą do łatwych. Stąd rodzą się trudności w zrozumieniu właściwej myśli autora. Charakterystyczną jest wypowiedź brata autora, który miał kiedyś oświadczyć, że przełoży pisma swego brata na „język niemiecki"!

1. Przede wszystkim należy wykazać istnienie jakiegoś indywidualnego, indywidualnie ważnego i w jednorazowej odrębności sytuacji uzasadnionego dobra i jego wymogów, czyli odkryć indywidualną, egzystencjalną normę moralną. Przy tym należałoby stwierdzić, wyjaśnić i uwzględnić granice i zasięg ogólnych norm moralnych.

Dla uniknięcia nieporozumień należy wyjaśnić, jak należy rozumieć takie pojęcia, jak „dobro indywidualne", „norma egzystencjalna" czy „norma indywidualna". Pojęcie „indywidualny", zastąpione tutaj raczej przez pojęcie „egzystencjalny" (etyka egzystencjalna) nie jest równoznaczne z pojęciem „indywidualny" w indywidualizmie etycznym, w którym używa się go jako przeciwstawienia do pojęcia „socjalny" (etyka społeczna) [15]. Gdy w indywidualizmie etycznym chodzi o przedmiot, w naszym wypadku chodzi głównie o podmiot czynu moralnego. Pojęcie „etyka egzystencjalna" (w przeciwieństwie do etyki egzystencjalistycznej, czyli etyki egzystencjalizmu jako kierunku filozoficznego) ma wykluczyć dalsze nieporozumienie. Mianowicie pojęcie to oznacza, że etyka egzystencjalna jest wprawdzie czymś różnym ale zarazem czymś uzupełniającym w stosunku do etyki esencjalnej.

Zagadnienie możliwości i realności konkretnego dobra indywidualnego sięga głęboko w dziedzinę ontologii i antropologii czyli w zasadnicze zrozumienie człowieka jako „indywiduum" i jako „osoby". Gdyż tylko wtedy, gdy człowiek będzie pojęty jako pełne urzeczywistnienie osoby ludzkiej, a nie tylko jako ujednostkowienie natury ludzkiej, da się wyobrazić indywidualnie ważne dobro, które dotyczy t e j osoby i tylko na jej właściwy sposób.

Jeśli w człowieku „być osobą" nie będzie oznaczało tylko jakiegoś organicznego wzrostu i rozwoju danych mu potencjalnie zadatków lecz będzie pojmowane także jako zadanie, które polega na urzeczywistniania indywidualnego istnienia przez wolne i twórcze decyzje, to wtedy też w pełniejszym świetle wystąpi decydująca moralna wartość konkretnej, jednorazowej, czyli w ten sam sposób już nigdy się nie powtarzającej sytuacji i jej autentyczności. Wtedy też bardziej zrozumiały będzie fakt, że: a — w osobowo-ludzkim chceniu nie tylko istnieje „coś", co w swej moralnej jakości jest czymś jednorazowym, ale i to, że: b — to „coś" jako *casus* nie może być nigdy w pełni uchwycone i ujęte w ramy ogólne hierarchii wartości i prawidłowości.

2. Dalszym zadaniem formalnej etyki egzystencjalnej byłoby wyjaśnienie, jaka jest istota tego indywidualnego, egzystencjalnego dobra czy normy. Zagadnienie to odnosi się do warunków, wza-

---

[15] Tamże, s. 239.

jemnych powiązań, sposobów ujawniania się, skutków, słowem wszystkiego, co można by określić jako formalną strukturę tego dobra czy normy egzystencjalnej.

3. Należałoby także przemyśleć i w miarę możliwości wyjaśnić, jakim sposobem będzie można dojść do poznania takiego indywidualnego i indywidualnie ważnego dobra, czy w określonej i konkretnej sytuacji rodzących się powinności. Chodzi w tym wypadku o poznanie konkretnego i narzucającego się w konkretnym wypadku szczególnego „indywidualnego imperatywu moralnego". Oczywiście takie poznanie nie będzie skutkiem zastosowania ogólnych reguł postępowania moralnego do poszczególnego czynu. W tym wypadku będzie mało pomocna metoda dedukcyjno-sylogistyczna, choć pomoc jej nie jest wykluczona, podobnie jak nie jest wykluczone poznanie ogólne. Przeciwnie, jest suponowane i niejako wciągnięte do akcji poznawczej zmierzającej do odkrycia tej indywidualnej normy. K. Rahner jest przekonany, że musi istnieć jakaś zasadnicza funkcja sumienia ludzkiego, przez którą dochodzi do skutku nie tylko stosowanie ogólnych norm do konkretnego przypadku, ale także i dzięki tej funkcji będzie można uchwycić właśnie to, co jako indywidualnie obowiązujące domaga się od człowieka, by to a nie tamto zostało wykonane [16]. Nie jest jednak w stanie swego twierdzenia uzasadnić ani wyjaśnić tego, w jaki sposób ta indywidualna czy egzystencjalna funkcja sumienia dochodzi do skutku, choć słusznie wskazuje na inną możliwość. Mianowicie tę, że odnośnie poznania tej funkcji sumienia będzie trzeba uwzględnić „nie-przedmiotowe" poznanie, które nie jest refleksją jakiegoś stanu rzeczy lecz konstytutywnym wyrazem podmiotu świadomego [17].

Pewną pomocą, którą należałoby wykorzystać, mogły by być ustalone i pewne wyniki innych nauk jak np. psychologii eksperymentalnej, psychologii głębi czy psychologii religii. Należałoby przy tym uwzględnić i taki fakt np., że gdy człowiek staje się przedmiotem refleksji nad samym sobą, już znajduje siebie jako coś danego, jako coś pozytywnie jednorazowego.

Należałoby także nawiązać do tej tradycji teologicznej, która (nie tyle w ramach samej teologii moralnej, co raczej w ascetycznej) zajmowała się problemami szczególnej i indywidualnej łaski powołania oraz jej szczególnego, indywidualnego i określonego żądania, a także jej poznania, a przynajmniej możliwością jej poznania i prowadzącymi do niego środkami [18].

---

[16] Tamże, s. 240.

[17] Tamże, s. 241.

[18] K. Rahner: *Die Logik der existenziellen Erkenntnis bei Ignatius v. Loyola, Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, s. 74—148.

V. UWAGI I WNIOSKI KOŃCOWE

1. Choć zagadnienie formalnej etyki egzystencjalnej jest zagadnieniem dyskusyjnym i trudno od teorii *in statu nascendi* wymagać ścisłej systematyczności czy ostatecznych rozwiązań, to jednak sam fakt zajęcia się bliżej momentem tak bardzo indywidualnym i osobowym czynów ludzkich jest czymś pozytywnym i zasługującym na uznanie.

2. Wprawdzie teologia moralna w jej dzisiejszej postaci nie ma ani obowiązku ani też możliwości wypracowania jakiegoś jednostkowego sądu sumienia odnośnie konkretnego działania, bo tym właśnie się różni od praktycznego rozumu, że zajmuje się ogólnie poznawalnymi i obiektywnymi stosunkami pomiędzy wartościami, które leżą lub leżeć mogą u podstaw konkretnego sądu sumienia, to jednak z tego stwierdzenia nie wynika, że miałaby zrezygnować z dalszych wysiłków i poszukiwań na tym polu. Nie może jednak ograniczać się do zagadnień esencjalnych i do poznawania danych ogólnie walentnych. Tym więcej, że gdy się na teologię moralną spojrzy (jak to czyni wielu współczesnych teologów), jako na teologiczną naukę o naśladowaniu Chrystusa [19], należy od niej wymagać dokładniejszego zgłębienia tak bardzo moralnie ważnego problemu sytuacji (konkretnej i jednorazowej!), w której dochodzą do skutku decyzje, wybory i czyny człowieka-osoby, zachowujące swą wartość na całą wieczność. A właśnie do tego człowieka-osoby mówi Chrystus: „Pójdź za mną" (Łk 18, 22).

3. Etyka egzystencjalna jest i ma być rozszerzeniem etyki esencjalnej. A więc nie jej zastąpieniem czy namiastką, jak to ma miejsce w etyce sytuacyjnej. Uznając teologię moralną ale widząc jej nieadekwatność odnośnie indywidualnej sytuacji, pragnie pójść dalej: zbadać tę dziedzinę w życiu człowieka-osoby, o której dzisiaj tak mało możemy powiedzieć. Praca badawcza i odkrywcza etyki egzystencjalnej nie jest łatwa i nie jest pozbawiona okazji do popadnięcia w błędy subiektywizmu i indywidualizmu, ale z dru-

---

[19] Idea pojmowania teologii moralnej jako teologicznej nauki o naśladowaniu Chrystusa (*Nachfolge Christi*), szerzy się głównie wśród niemieckich moralistów. Posiada ona głęboki sens. Chrystus jako Bóg-Człowiek jak najdokładniej stosował w życiu zasady moralne i jako Człowiek był wzorem doskonałości. Stąd dla wszystkich chrześcijan pozostanie najdoskonalszym wzorem. Sens słowa „naśladowanie" wyprowadza się w tym wypadku nie od słowa łacińskiego *imitari*, lecz od *sequi*. Stąd po niemiecku *Nachfolge Christi*, co odpowiada francuskiemu *suite du Christ*, hiszpańskiemu *seguimiento de Cristo*. Idea piękna i teologicznie bardzo głęboka. Jednak nie ze wszystkimi założeniami niemieckich teologów można się zgodzić. Jako przykład może posłużyć dzieło teologa niemieckiego W. A. Tillmanna: *Die Idee der Nachfolge Christi, Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. III, Düsseldorf⁴ 1953.

giej strony praca naukowa bez ryzyka błędu nie przyczyni się do dalszego rozwoju i postępu nauki.

4. Wiele cech i objawów skłania do uznania faktu istnienia norm egzystencjalnych. Może wielu stosuje się do tych norm, choć refleksyjnie nie zdają sobie z tego sprawy. Podobnie było z zasadami logicznego myślenia. Od początku ludzie jako ludzie myśleli logicznie, choć same zasady logicznego myślenia odkryto o wiele później. Odkryto, usystematyzowano, sformułowano — i tak powstała logika formalna. Można więc analogicznie sądzić, że podobnie powstanie formalna etyka egzystencjalna.

5. Nie wiele jednak na jej temat można dzisiaj powiedzieć. Można tylko sądzić i przypuszczać, że jeśli formalna etyka egzystencjalna będzie właściwie rozwijana (pod warunkiem, że w ogóle będzie rozwijana) może wnieść bardzo dużo do dziedziny moralności, do poznania człowieka jako indywiduum i osoby, do całej teologii życia wewnętrznego. W tym też leży jej wartość i znaczenie, a zarazem bodziec do podjęcia wysiłków w tej dziedzinie.

Ks. Józef Kozłowski

HALINA BORTNOWSKA

C H E V E T O G N E

Louvain,
w listopadzie 1965 r.

Uczestnicy ekumenicznej wyprawy zbierają się na placu przed Biblioteką: kilkoro miejscowych, francuski ksiądz z mojego roku, amerykańscy klerycy. Autobus przypomina zdemobilizowany PKS, ale jakoś jedzie. 50 km do Namur mija szybko mimo weekendowego tłoku. W Namur szeroka już tutaj Moza, potem pierwsze wzgórza i przyczepione do nich domki z szarego kamienia. Zjeżdżamy na boczne drogi, zaczynają się lasy — czerwone kiście głogu przy drodze, zwarzone przymrozkiem paprocie. Wreszcie płachty śniegu, świerki i między nimi kopuła kościoła, biały drogowskaz „Chevetogne Eglise Orientale". Z bliska mniej romantycznie: zwalisty budynek w stylu jezuickim, obok kościółek świeci różową nowością tutejszej cegły. Tylko ta krągła kopułka pozostaje znakiem swojskiej dla mnie obcości. Wysypujemy się z autobusu — witają nas dwaj mnisi, pięknie brodaci i obaj niewielczutcy jak dwa wesołe krasnoludki. Wśród powodzi francuskich wykrzykników wprowadzają nas w świat bardzo od klasycznej romańskości daleki. Zresztą dla ścisłości: benedyktyńska wspólnota Chevetogne nie jest bynajmniej francuska — 13 narodowości ma tu przedstawicieli. Są nawet amerykanie — podkreśla Dom Nicolas Egender, obecny przeor, który sam jest Alzatczykiem — niedługo będą może i Belgowie!

Słuchamy jego objaśnień w klasztornym „salonie" — ze ścian wydłużonymi oczami patrzą na nas ikony. Każda kreska i każdy ornament, który się na nich znajduje — to znak przemawiający do wtajemniczonych bardziej zrozumiale od słowa.

Spora część uczestników wycieczki zna już Dom Egendera z konferencji, którą niedawno wygłosił w Louvain [1]. Niektórzy byli już w Chevetogne nawet kilka razy. Wszyscy interesują się sprawami

1 Staraniem Koła Ekumenicznego takie konferencje odbywają się co miesiąc w opactwie St. Gertrude w Louvain. Wykładowcami są wybitni działacze ekumeniczni różnych wyznań.

ekumenicznego dialogu. Wkrótce więc rozmowa przekształca się w rodzaj seminarium. Jak by określić jego temat? Eklezjologia stosowana? Chrześcijański Wschód i chrześcijański Zachód?

Raz po raz wstrząsa budynkiem potężne uderzenie wiatru. Gaśnie światło, za oknem gwiazdy i świerki przygięte jak gdyby to wiał nasz halny. Brodaty mnich w kołpaku wnosi trójramienny świecznik. Tak kontynuujemy rozmowę w nieśpiesznym, chciałoby się powiedzieć — wschodnim rytmie, przerywaną chwilami namysłu. Żeby zrozumieć, ile w niej znaczy takie milczenie, trzeba wiedzieć, czym jest Chevetogne.

Fundacja powstała w roku 1926 w innej belgijskiej miejscowości — Amay — nie bez związku z ekumeniczną inicjatywą kardynała Mercier. Twórca jej Dom Lambert Beauduin był bliskim współpracownikiem i przyjacielem kardynała. [2]

Dom Lambert to postać doprawdy niezwykła, warto się przy niej zatrzymać: jego życie nie tylko streszcza w sobie ideę i program Chevetogne, lecz jest też przekonywującą lekcją historii Kościoła. Z pewnością jest on jedynym z najbardziej bezpośrednich prekursorów Soboru (obok kardynała Suharda) i jednocześnie jednym ze skazanych na milczenie przez wiele lat (obok Teilharda de Chardin). Kto wie, czy to nie jemu właśnie najwięcej przyszło wycierpieć od swoich.

Ks. Octave Beauduin, wyświęcony 25 kwietnia 1897, był jednym z pierwszych „duszpasterzy pracy" — księży świeckich, którzy mieszkając w koszarach fabrycznych, mieli współdziałać w tworzeniu robotniczych zrzeszeń zawodowych. Postawa tych księży wkrótce przestała harmonizować z obowiązującym wówczas chrześcijańskim paternalizmem. Ich przemyślenia i praktyka przerastała wytyczne *Rerum Novarum*. A przecież nawet ta umiarkowana Encyklika wzbudziła niezadowolenie w świecie przemysłowców. Po śmierci biskupa Doutreloux, który osłaniał grupę zapaleńców swoim autorytetem, działalność „duszpasterzy pracy" bardzo ograniczono i wreszcie podporządkowano komitetowi złożonemu z przedstawicieli pracodawców. Tym samym traci ona swój pierwotny sens i charakter. Ks. Beauduin odchodzi, kieruje się ku pracy naukowej. Po pewnym czasie (r. 1906) wstępuje do klasztoru benedyktynów Mont-Cesar w Louvain. Jest to okres, w którym benedyktyni inicjują powrót do liturgicznych źródeł pobożności: ale jest to jeszcze ciągle pobożność nieco romantyczna, wyraźnie estetyzująca i w samym założeniu przeznaczona dla elity. Dom Lambert

---

[2] Informacje biograficzne o założycielu Chevetogne czerpię z książki znanego ekumenisty ks. Louis Bouyera, oratorianina: *Dom Lambert Beauduin un homme d'Eglise*, Casterman 1964.

jeden z pierwszych dostrzega w tym stanie rzeczy wielkie niebezpieczeństwo: były duszpasterz pracy ostro sprzeciwia się idei klasztoru-muzeum. Opactwo nie może być wygodnym klubem wyrafinowanych estetów. Zadaniem benedyktynów jest apostolstwo liturgiczne, które stopniowo powinno sięgnąć parafii. W tym okresie Dom Lambert wykłada w zakonnym studium traktat o Kościele. Swoim zwyczajem zabiera się do tego gruntownie i samodzielnie — nie ogranicza się do podręcznika, sięga do źródeł, przede wszystkim patrystycznych. W toku tej pracy przychodzi olśnienie: we mszy Kościół staje się ciałem. A więc liturgia nie jest tylko częścią — choćby i najważniejszą — osobistego życia duchowego jednostek. Tylko sięgająca głębi teologia Kościoła może ukazać pełny sens mszy. Wykład liturgii musi przestać być traktatem o kościelnych ceremoniach. Potrzebna jest autentyczna refleksja teologiczna sięgająca sedna rzeczy. [3]

Ta prosta i dziś oczywista idea była wtedy prawdziwym odkryciem i gorszyła nowością! Zrodziła się z niej publikacja „La vie liturgique" (Bezpośrednio służąca duszpasterstwu), miesięcznik „Questions liturgiques et paroissiales" a także akcja propagandowa na forum zorganizowanego przez kardynała Mercier kongresu (Malines 1909). Mnisi z Mont-César zabierają się energicznie do pracy redaktorskiej.

Podczas pierwszej wojny światowej Dom Lambert działa w ówczesnej belgijskiej *résistence*, poszukiwany i skazany na śmierć przez Niemców musi ukrywać się nie zaprzestając działalności. Schwytany, brawurowo ucieka z posterunku żandarmerii. Opis jego przygód przypomina scenariusz filmowy: np. zadekowany w mieszkaniu przyjaciół w Brukseli, aby uniknąć rozpoznania udaje wariata, który na widok obcych wpada w groźny szał. Wreszcie rodzina organizuje mu przejście przez, w tym wypadku „niebieską" zieloną granicę (pod pokładem statku w skrzyni rzekomo zawierającej cukier z fabryki jego brata). Po wojnie wraca do klasztoru, w którym trudno mu się jednak pomieścić. Dojrzewa myśl o nowej specjalnej fundacji. Ale tymczasem czeka go profesura w Rzymie, w międzynarodowym kolegium benedyktyńskim św. Anzelma. Tam w wirze kościelnych (i politycznych także) konfliktów i problemów, poprzez liczne międzynarodowe kontakty, konkretyzuje się ekumeniczne powołanie duszpasterza robotników i liturgisty. Studia patrystyczne budzą coraz większe zainteresowanie i zachwyt dla teologii wschodniej, metropolita unicki Andrzej Szeptycki kieruje je w stronę praktyki: zbliżenie między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem może się dokonać poprzez dowar-

[3] Por. Mc Donald — Diekmann, *Dyskusja o liturgii*, „Znak" nr 102, s. 1932.

tościowanie obrządków wschodnich. Trzeba przeciwdziałać latynizacji kościołów wschodnich utrzymujących łączność ze stolicą Apostolską, odnowić monachizm wschodni. Dom Lambert nawiązuje do myśli-życzenia Leona XIII, aby benedyktyni podjęli tego rodzaju pracę. Nowa wspólnota, założona najpierw w Amay (niedaleko Liège) a potem (w 1939 r.) przeniesiona do Chevetogne przyjmuje częściowo obrządek wschodni [4] i oddaje się specjalnie studium teologii wschodniej, historii chrześcijańskiego Wschodu itp. Po pierwszej wojnie światowej w Rzymie ożywają tendencje i nadzieje unijne, bynajmniej nie wolne od specyficznego duchowego imperializmu. One to przyczyniają się do tego, że początkowo dzieło Dom Beauduina znajduje żywe poparcie niektórych wysokich czynników kościelnych (które potem zwracają się przeciw niemu, gdy praktyka ujawni zasadnicze różnice postawy i perspektywy).

Z punktu widzenia ekumenii program Dom Lamberta musi budzić uznanie i podziw — oczywiście na tle epoki, odległej od nas o 30 lat, co znaczy wiele, zwłaszcza że są w tym i ostatnie lata soborowe. Ale w swoich fundamentalnych założeniach jest on nadal aktualny.

Jako benedyktyn — a więc człowiek, który wie z doświadczenia jak ożywiający jest kontakt z tradycją prawdziwie najstarszą — Dom Beauduin doceniał wartość i fundację chrześcijańskiego Wschodu dla całości chrześcijaństwa. Odcięty od tej tradycji czy zaniedbujący ją Kościół rzymski nie może rozwijać się normalnie. Najistotniejszym celem nowej fundacji benedyktyńskiej ma być rozwijanie duchowych kontaktów między prawosławiem a katolicyzmem. Drogą prowadzącą do odbudowy jedności nie są indywidualne konwersje (nie można ich wykluczyć, ale trzeba zdawać sobie sprawę, że na ogół utrudniają one zbliżenie między Kościołami). Podobny problem stanowią unie między Kościołem katolickim a poszczególnymi Kościołami wschodnimi.

Prawdziwą pracą dla przyszłości jest to, co Dom Beauduin nazwał metodą psychologiczną: „...trzeba... obalać przesądy... niwelować przeszkody, uprzątać gruzy, rzucać mosty, tworzyć dzieła sztuki, wytyczać ścieżki ułatwiające dostęp, umacniać drogi kontaktu i wymiany myśli...”. [5]

Powołanie do ekumenizmu zawsze było trudne, nie przestało być nim i teraz. Ale wręcz trudno nam dziś odtworzyć, zdać sobie sprawę z tego, czym był w tym zakresie klimat przełomu lat dwudziestych i trzydziestych. Encyklika *Mortalium animos* (1928),

---

[4] Obecnie bizantyjski, w dwóch językach: starosłowiańskim i greckim.

[5] *Le Monastère de Chevetogne. Notice historique et informations*, 2 ed. p. 24—25.

zwrócona przeciw tzw. „Panchrystianizmowi" tj. dążeniu do zjednoczenia poprzez lekceważenie i zatarcie różnic doktrynalnych, dla wielu niechętnych stała się okazją do ostrych ataków przeciw Amay (zwłaszcza ze strony hierarchii angielskiej, urażonej referatem Dom Beauduina przedstawionym konferencji w Malines przez Kardynała Mercier). [6] Chcąc ocalić dzieło fundator rezygnuje z godności przełożonego, usuwa się do pustelni Tancrémont, potem blisko na rok wyjeżdża na Wschód: Egipt, Palestyna, Konstantynopol, Grecja, Sofia, Bukareszt, Praga. Ale to nie wystarcza. Skoro tylko wraca do Belgii, znów zrywa się burza: Dom Beauduin ośmielił się podpisać list (prywatny) skierowany do Benedyktynów Anglikańskich: „wasz brat w św. Benedykcie". Czyżby chciał wznowić rozmowy w Malines? Po śmierci kardynała Mercier jego współpracownik pozbawiony jest obrońcy i osłony. Rozpoczyna się proces przed specjalnym trybunałem, którego przewodniczący, Msgr d'Herbigny, jest jednocześnie — jak pisze Z. Bouyer [7] — głównym oskarżycielem. Akta tego procesu znajdują się zapewne w zamkniętych dotąd archiwach. Aby to opisać — dorzuca Bouyer — trzeba by mieć do niech dostęp a ponadto pióro Kafki... Przesłuchania ciągną się miesiącami, a obok nich jeszcze i tzw. „przyjacielskie" rozmowy, w których ukryte groźby (skierowane przeciw umiłowanemu Amay) przeplatają się z obietnicami i zaklęciami. Dom Lambert nie godzi się na żaden kompromis, nie traci też równowagi ducha, o której świadczy korespondencja z tych lat. [8] Ale wśród tego zamieszania i oskarżeń niektórzy z jego uczniów i przyjaciół opuszczają Kościół katolicki. Po chwilowym powrocie do Belgii i nowym, powtórnym procesie rzymskim Dom Lambert zostaje skazany na kilkuletnie odosobnienie w klasztorze benedyktyńskim najsurowszej reguły w En-Calcat. Przez następne 20 lat będzie

---

[6] Por. *Rozmowy w Malines*. „Znak" nr 87, s. 1288.

[7] *Op. cit.*, p. 155—156.

[8] Niektórzy dobrzy mnisi — pisze Bouyer — stali przed pokusą: skoro władza nakazuje, czy też zdaje się nakazywać całkowitą zmianę perspektywy i zasad pracy, czyż nie należy się temu poddać? Gdy mu o tym mówiono, Dom Lambert odpowiadał po prostu, że posłuszeństwo polega na tym, by każdej władzy okazywać należny szacunek, bez oporu, lecz że żadna władza nie może sprawić, aby białe stało się czarne... (s. 162—163).

To jest próba, którą znoszą odważnie i z niepokonalnym optymizmem. Za dwadzieścia lub trzydzieści lat idee, których dziś broni „Irenikon", będą uznane za tak oczywiste i naturalne, że nawet prałaci wszelkich odcieni będą mogli ich bronić bez obawy... Czekając na lepsze czasy cieszę się milczeniem i skupieniem tego odludzia i staram się na nowo przeżyć i przetrawić na własny użytek to, co głosiłem innym. Jestem jak karczmarz, któremu policja chwilowo zamknęła lokal — za nielegalną sprzedaż upajających trunków (*ebrietatem spiritus*) i który tymczasem sporządza inwentarz swego magazynu, odkrywając tam niespodziewane zasoby, z których sam korzysta. (list z 8 10 1932, cyt. przez Bouyera s. 162).

mógł śledzić rozwój swojej placówki tylko z daleka, nie zaprzestając jednak pracy na rzecz ruchu liturgicznego i ekumenii — wszędzie gdzie go losy rzucą. Najpierw — urzeczeni jego osobowością — mnisi z En-Calcat powierzają mu wykłady liturgii i dogmatyki, później jest kapelanem benedyktynek pod Paryżem, później współpracuje z Arcybiskupem Bourges i z centrum duszpasterstwa liturgicznego w Neuilly, wydając znane i w Polsce znakomite czasopismo „Maison Dieu".

„Ojciec Oddzielony" powraca wreszcie do swoich synów w roku 1951.

Tymczasem wspólnota z Amay prowadzi życie od początku owocne, choć raczej „ukryte": studium, kontakty osobiste, podróże na Wschód służące formacji. Rezultatem tych prac jest między innymi kwartalnik „Irenikon" (wychodzący od 1926), dziś posiadający międzynarodową renomę nie tylko wśród katolików. Od samego początku redakcja kładła wielki nacisk na informację międzywyznaniową, kwestie eklezjologiczne i oczywiście problemy liturgii. Tej tematyki dotyczą także inne wydawnictwa Chevetogne. [9]

Po wojnie Chevetogne włącza się coraz bardziej czynnie w ruch ekumeniczny, teraz już rozumiany w sensie ścisłym. Trudności nie znikają, ale przychodzi pomoc „z wysoka" i nadzieje rosną. Encyklika *Mediator Dei* sankcjonuje ruch liturgiczny.

Koleje historii sprowadzają także do Paryża jednego z dawnych przyjaciół z okresu profesury w Rzymie. Kiedy Msgr Roncalli zostaje nuncjuszem w Paryżu, Dom Lambert zastanawia się, czy on, brat upokorzony, mógłby mu złożyć wizytę? Jakie będzie przyjęcie? Ale skoro tylko jego wizytówka dotarła do wnętrza salonu, już w przedpokoju usłyszał znajomy głos: „Lamberto! Venga!... Venga!". I za chwilę znalazł się w serdecznym uścisku. „Siadaj tutaj i opowiadaj, co się z tobą działo". Zanim się spostrzegł, Dom Lambert siedział już na tronie papieskim, który z urzędu zdobi salony nuncjatury.

Patriarcha Wenecji nie zapomniał przyjaciela młodości. W 1957 roku mówi o nim do przedstawicieli włoskiego „Unitas": „W r. 1926, kiedy byłem u początków mojej praktycznej współpracy na Bliskim

---

[9] Między innymi prace zbiorowe:

L'Eglise et les Eglises, 1054—1954. Neuf siècles de douloureuse séparation. Etudes et travaux sur l'Unité Chrétienne, offerts à Dom Lambert Beauduin, fondateur des Moines de l'Union, à l'occasion de ses 80 ans. (2 vol.).

Le Concile et les Conciles, Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise.

L'infaillibilité de l'Eglise (z udziałem teologów różnych wyznań).

Dom E. Mercenier: *La prière des Eglises de rite byzantin* (3 vol.).

Wschodzie, mój stary przyjaciel belgijski, Dom Lambert Beauduin mówił »trzeba stworzyć na Zachodzie ruch zmierzający ku zjednoczeniu rozdzielonych kościołów, ruch analogiczny do dzieła rozkrzewiania wiary...«, myślę, że trzeba wrócić do idei Dom Lamberta".

„Byłem w Chevetogne — pisze Ks. Bouyer — gdy doszła nas wiadomość o śmierci Piusa XII. Tego wieczoru, w celi do której Dom Lambert powrócił pod koniec swojej ziemskiej wędrówki, odbyliśmy z nim jedną ż tych ostatnich rozmów, przerywanych milczeniem..." „Jeśli wybiorą Roncallego — mówił nam — wszystko będzie ocalone: on będzie zdolny zwołać sobór i uczyni ekumenizm świętą sprawą..." Zapadła cisza. A potem nagle powróciła dawna ironia i błysk w oku: „O tak, ufam, że mamy szanse! Większość kardynałów nie wie, z kim mają do czynienia. Mogą za nim głosować...". [10]

Dom Beauduin umiera 11 stycznia 1960 r. Doczekał więc pierwszych przygotowań soborowych.

W okresie powojennym rozwijają się kontakty Chevetogne z innymi ośrodkami ekumenicznymi. Mnisi wchodzą w skład zorganizowanej przez grupę księży holenderskich „Międzynarodowej Konferencji Katolickiej dla Spraw Ekumenicznych". Jednym z tych księży był dobrze dziś znany Msgr Willebrands. Jedno z posiedzeń (w 1957 roku) odbywa się w Chevetogne. Przedstawiciele Chevetogne uczestniczą w pracach soborowych komisji przygotowawczych i Sekretariatu dla spraw jedności Chrześcijan. „Irenikon" śledzi dyskusje soborowe, publikuje komentarze kształtujące opinię.

Tu, wśród przygiętych wiatrem ardeńskich świerków, nie jesteśmy daleko od Rzymu, gdzie w pałacu na Piazza Navona, obradują obserwatorzy. Zresztą niemal równie stąd blisko do Konstantynopola, na wyspę Rodos, czy do Moskwy. Kłopoty i nadzieje Patriarchy Atenagorasa, wyniki konferencji w Addis-Abebie (pierwszy „sobór" wszystkich kościołów monofizyckich w czasach nowożytnych) — to dla Chevetogne sprawy najbliższych sąsiadów, sprawy oglądane z wcale nie rzymskiej perspektywy.

*

„Bo widzicie — mówi Dan Egender — Sobór rzymski jako rzeczy »nowe« — a w każdym razie domagające się wyjaśnienia, podkreślenia — głosi dziś prawdy, które dla nas, żyjących teologią wschodnią, są i muszą być oczywiste, bo leżą u samych podstaw tego, jak widzimy Kościół i świat. »Collegialité« — kolegialność —

---

[10] *Op. cit.*, s. 180—181.

a wiecie skąd się to słowo wzięło? Pierwszy użył go O. Congar w „Irenikon" — tak przetłumaczył naszą »Sobornost«. Niedługo potem prosiliśmy pewnego teologa, żeby dla nas napisał artykuł o kolegialności w Nowym Testamencie i w Kościele pierwotnym. Odpisał, że po dłuższym namyśle zgadza się, ale w pierwszej chwili chciał odmówić — nie rozumiejąc o co chodzi: »słowo po raz pierwszy widzę, więc jak mam rzecz odnaleźć w Kościele pierwotnym?«"[11] Teologia wschodnia przypomina dziś Rzymowi rzeczy najprostsze — tak elementarne, że muszą wywoływać ożywiający wstrząs: „Papież nie jest »szefem Kościoła« — powiedział na soborze Maximos Saigh — „jest nim Pan nasz Jezus Chrystus. Jeden jest też tylko Najwyższy Kapłan — Chrystus — i w jego kapłaństwie uczestniczą wszyscy bracia w biskupstwie"...

Powrót do Pisma Świętego: i znów to biskup Kościoła leżącego w sercu chrześcijańskiego Wschodu, znajduje dla tej idei kształt, wyraz nieporównany: „...wejść w pełnię, w całość tajemnicy Kościoła, Serca tego Soboru, nie oddzielając posłannictwa Ducha Świętego od misji Wcielonego Słowa. To jest pierwsza zasada wszelkiej teologicznej interpretacji Pisma Świętego. Trzeba przypomnieć, że egzegeza nie ma się zamykać w granicach służących jej nauk pomocniczych, archeologii czy historii. Celem chrześcijańskiej egzegezy jest duchowe zrozumienie Pisma Świętego w świetle Zmartwychwstałego Chrystusa — tak jak On sam wtajemniczył w nie apostołów (Łk 24)... Pismo Święte jest rzeczywistością liturgiczną i proroczą — zanim stało się księgą było głoszeniem dobrej Nowiny — najwłaściwszym miejscem i oprawą dla tego świadectwa Ducha Świętego o fakcie Chrystusa jest liturgia eucharystyczna... Kościoły Wschodnie widzą w Piśmie Świętym konsekrację Historii Zbawienia pod postacią ludzkiego słowa — nieoddzielną od konsekracji Eucharystycznej, kiedy cała historia zbawienia zostaje zrekapitulowana w Ciele Chrystusa...

Ta konsekracja potrzebuje epiklezy — jest nią święta Tradycja. Tradycja jest epiklezą historii Zbawienia, teofanią Ducha Świętego, bez której historia jest niezrozumiała, a Pismo Święte pozostaje martwą literą". [12] Tak przemawiał na soborze melchita Msgr Edelby, a nie są to jakieś jego własne, osobiste idee, czy pomysły, lecz

---

[11] Por. ks. A. Zuberbier, ks. St. Nagy, *Dlaczego kolegializm?*, „Znak" 1964, nr 9 (123). E. H. Schillebeeckx: *III Sesja II Soboru Watykańskiego*, „Znak", 1965, nr 2—3 (128—129).

[12] E p i k l e z a — liturgiczna modlitwa błagalna — wezwanie Ducha Świętego, ściśle związana z konsekracją, w liturgii wschodniej stanowi jej integralną część. Problem epiklezy w liturgii rzymskiej jest przedmiotem dyskusji historycznych i doktrynalnych. Wielu liturgistów opowiada się za jej uwydatnieniem (względnie przywróceniem) także w obrządku rzymskim.

świadectwo starodawnej i czystej nauki Ojców Wschodnich. ...Kościoły wschodnie żyją nią poprzez swoją liturgię, która stanowi dziedzictwo katolickie, powszechne. Zachód przeprowadza dziś reformę swojej liturgii. Czy Wschód także potrzebuje reformy? Zasada *Ecclesia semper reformanda* stała się jednym z haseł obecnego Soboru, i słusznie. Kościoły Wschodnie także muszą przeprowadzić swoją *révision de vie*. Stoją one — lub w najbliższej przyszłości staną wobec tych samych pytań co Kościoły wyrosłe z reformacji i katolicyzm współczesny. Nikt nie może przejść mimo pytań świata, który staje się dorosły i podaje świadomej refleksji swoje mity, czcigodne obrazy — archetypy — w które człowiek zamknął swoje najgłębsze doświadczenia. Tymi samymi obrazami posłużył się Bóg mówiąc nam o Sobie — poprzez założenia Historii Świętej i świadectwo patriarchów, proroków i samego Jezusa. Nie ma sprzeczności między historią a mitem — historia, jak najbardziej rzeczywista, może pełnić funkcję mitu, może wskazywać drogę poza swój własny wymiar, może mówić o Niewysłowionym. Czy możemy się bez mitów obejść, skoro żyjemy Niewysłowionym? Co czynić, aby człowiek współczesny żył nie tylko mitem człowieka? Jak przekazać świadectwo o istnieniu Głębi? Święta liturgia musi zostać przemyślana i przeżyta na nowo. Być może trzeba będzie dokonać wyboru w jej obrębie, odnowić ją, rozjaśnić jej symbole... Ale są rzeczy, wartości, które w tym procesie nie powinny się zagubić. Wielką ideą, niejako oddechem liturgii wschodniej jest nadzieja, p e w n o ś ć uświęcenia kosmosu... To co się wznosi zmierza ku Jedności... Plan stworzenia i plan odkupienia, p r z e b ó s t w i e n i a — między tymi dwoma płaszczyznami nie ma opozycji, nie ma przeciwieństwa. Wszystko przeniknięte jest Duchem... Liturgia pozwala nam wyjść poza czas, przeżywać już teraz wielkość naszego prawdziwego Domu. Dlatego nasz Kościół jest jakby syntezą kosmosu, w którym natura godzi się z łaską, jest przebóstwiona, otwarta ku nieskończoności...

*

Schodzimy do krypty kościoła na nieszpory. Przed Świętymi Wrotami ciemna sylwetka mnicha raz po raz schylającego się do ziemi w starodawnym pokłonie.

Pełgające światło wydobywa z mroku zarysy fresków na ścianach: prorocy, ewangeliści, aniołowie, Chrystus-Pantokrator, Dziewica-Matka, modląca się za Kościół i oznaczająca Kościół wśród nas, wyprzedzający nas w tryumfie wśród cherubinów.

W bocznych nawach chór: gromadka mnichów skupionych przy księgach rozłożonych na dziwnym sześciobocznym pulpicie.

Recytacja przechodzi w śpiew i milknie przecięta błagalnym „Amin". Znów rozpoczyna się, odpowiadają jej głosy z zamkniętego przybytku. Diak w powłóczystym stroju przechadza się wśród nas z rozjarzoną kadzielnicą. Słucham, nie rozumiem słów, ale raz po raz natrafiam na korzenie naszej własnej mowy. Jest w ich dźwięku, w melodii i w kadencji zdań bliska nam miękkość i siła, słodycz. Nie rozumiejąc wiem, że to są wyznania i błagania, że dusza odpoczywa w nich i że biegnie na spotkanie, kiedy otwiera się błyszcząca złotem i kamieniami brama Świętego Świętych. Samotny głos, namiętny i czysty powtarza teraz niekończące się wezwanie. Hospody, pomiłuj, pomiłuj...

*

Co przywożę z Chevetogne?
R a d o ś ć: że to piękne.
I refleksję: n a d i n n o ś c i ą.

...Wydobyć się z więzów czasu... Ale przecież człowiek zwany dzisiejszym nie chce porzucić swego czasu.

Za oknami autobusu już neony Namur, gładki łuk mostu w świetle reflektorów.

Jeśli rozumiemy wieczność, to jako TERAZ Boga, przecinające się z naszym ludzkim teraz, jako spotkanie przy codziennym stole, który staje się stołem ofiarnym w białym świetle dnia, i w jego nagości, bez żadnej osłony. Nie mamy Świętego Świętych. Rezygnujemy nawet ze sztuki. Na ścianach bielonych wapnem nie ma nic prócz krzyża z dwóch kawałków drewna. Wypełniamy pustkę naszą własną obecnością, w której obecność Boga znajduje swoje miejsce i widzialny kształt. Przyjmujemy tajemnicę, odprawiając znak, który Bóg czyni rzeczywistością. Nie posiadamy sztuki czytania bogatych symboli, a więc uczyniliśmy ten znak bardzo prostym, aby był dla nas przejrzysty.

To jest bardzo inne niż Chevetogne — bogaty, ozdobny hymn przebóstwionego kosmosu. Można by w tym widzieć przeciwieństwo — ale kontrast nie wyklucza współbrzmienia.

*

Widzialna z daleka reforma może wydawać się czymś jednolitym, z a s t o s o w a n i e m r e c e p t y. Przeżywana okazuje się czymś wręcz przeciwnym: Wydobywa na jaw i zaostrza fundamentalne opozycje i kontrasty. Przedsoborowa łacińska liturgia była w praktyce wyrazem kompromisów: — między przeszłością a teraźniejszością (niezrozumiały język i nieczytelna symbolika objaśnienia

w mszaliku i z ambony); — między wiernością tradycji a potrzebami duszpasterstwa i katechezy; — między ceremoniałem a prostotą (rubryki wywodzące się z okresu „świetności" chórów i asysty, jako tako zaadaptowane do sytuacji proboszcza dysponującego w najlepszym razie wikarym i grupą chłopców nie znających ani łaciny ani historii). Ta przedsoborowa liturgia była odpowiednikiem przedsoborowej koncepcji jedności Kościoła — jedności dopuszczającej różnice w zakresie „stylu", czysto zewnętrzne, właściwie pozaliturgiczne. Sądzono, że postęp teologii da wierze oparcie w postaci zupełnego systemu dogmatycznych formuł: wszystko, albo niemal wszystko będzie zdefiniowane, cała tajemnica „oswojona", obudowana filozofią, niegroźna. Podobnie i cześć Boża zostanie ujęta w system doskonałych rubryk i znajdzie wyraz w niezmiennym kanonie.

Chyba najważniejszym osiągnięciem naszego Soboru (pojętego jako całość, wraz z korzeniami sięgającymi *Vaticanum I*) jest zerwanie z taką koncepcją jedności i postępu.

Reforma nie posiada i nie szuka jednolitego i ostatecznego programu. Jest wewnętrznie zróżnicowana, żyje dyskusją, w której celem nie jest wyeliminowanie różnic i likwidacja napięcia. Raczej chodzi o to, aby napięcie ocalić, aby strzec wolności i obiektywizmu. W takiej atmosferze napięcia i kontrasty są czynnikiem konstruktywnym — wielką szansą pełnego życia.

Stąd pluralizm — także liturgiczny.

Jak w okresie pierwszych soborów tak i dziś liturgia bezpośrednio nawiązuje do poszukiwań teologów. Świadczy nie tylko o wierze, ale i o orientacji teologicznej, którą można w niej odczytać. W dwóch tutejszych parafiach studenckich liturgia jest różna — i to nie tylko ze względów językowych. [13] Dwa wcielenia w zasadzie zbieżnych reformatorskich tendencji odbiegają od siebie całym wewnętrznym klimatem, atmosferą, stylem duchowego życia, które się w nich wyraża.

Czy nie ma tu niebezpieczeństwa rozbicia, wzajemnego wyobcowania? Niewątpliwie trzeba się z nim liczyć. Reforma jest przeciwieństwem sekciarstwa — ale: *les extrêmes se touchent*. Wydaje się jednak, że dziś to niebezpieczeństwo jest mniejsze, czy bardziej odległe niż dawniej. Zawsze istniały napięcia w obrębie reformatorskich tendencji, i niejednokrotnie prowadziły do rozłamu. Ale dziś zasadnicza linia podziału, tego podziału, który psychologicznie i egzystencjalnie się liczy, nie jest bezpośrednio funkcją teologicz-

[13] Parafie do niedawna były dwie: flamandzka i wallońska (z językiem francuskim). W tych dniach powstaje trzecia: studentów zagranicznych (których jest w Louvain 2 tysiące). Jaki będzie język tej trzeciej parafii, jeszcze nie wiadomo.

nych stanowisk, lecz raczej kwestią postawy wobec samego zjawiska rozmaitości poglądów, wizji świata i stylów życia. Nowa postawa akceptująca rozmaitość jako fakt pozytywny jest owocem refleksji nad charakterem i granicami ludzkiego poznania, nad rolą świadomości sumienia i wolności w życiu chrześcijanina. Ostrzejsza świadomość metodologiczna pozwala przyjąć — nie popadając w relatywizm — że tak w filozofii jak i w teologii wybór stanowisk, choć nieunikniony, w pewnym sensie nie jest absolutny.[14] Każdy człowiek widzi świat w swojej własnej niepowtarzalnej perspektywie — wybór stanowiska jest konsekwencją tej perspektywy.

Prawda jest obiektywna — ale drogi do niej i sposób jej widzenia związany jest z osobistą perspektywą. Stąd pluralizm: odmowa uznania jakiegokolwiek monopolu prawdy, szacunek dla jej transcendencji. Im więcej kontaktów między różnymi próbami uchwycenia i wyrażenia paradoksu chrześcijaństwa — tym więcej napięć, i tym szersze otwarcie ludzkich perspektyw wobec Prawdy, tym prawdziwsza jedność.

Halina Bortnowska

[14] Por. E. Schillebeeckx: *Approches théologiques* I: *Révélation et théologie*, Ed. CEP, Bruxelles (1965), zwłaszcza część III, r. 1 „Le concept de vérité".

MAREK SKWARNICKI

SZKOŁA*

Właściwie szkół, do których chodziłem przed otrzymaniem świadectwa dojrzałości, było dziewięć. Dlatego tytuł, którym opatrzyłem pierwszą część swoich rozmyślań — „Szkoła" — wydaje się może mylący. W rzeczywistości jednak mylący nie jest, co się powinno później okazać, o ile mi się szkoły nie poplączą.

O MÓJ ROZMARYNIE

Pierwszej z nich nie pamiętam dobrze, ponieważ było to jeszcze przed wojną, która wywarła na mnie tak wielkie wrażenie, że prawie o wszystkim, co było przedtem, zapomniałem. Moja Mama ma do mnie o to pretensje. Dla niej lata do roku 1939 były najświetniejszymi w życiu. Dla mnie pewnie też. Niestety nie mogę sobie tego uprzytomnić. Ale coś nie coś z dwóch lat poprzedzających wojnę sobie przypominam. Mieszkaliśmy w małym miasteczku przy linii kolejowej. Mniejsza o jego nazwę. Przecież nie o nią chodzi. Trudno mi powiedzieć, czy było ono ładne czy brzydkie. Teraz bardzo się zmieniło. Leży jak i przedtem na równinie i tak samo jak wtedy szczyci się węzłem kolejowym rozdzialającym pasma torów biegnących w paru kierunkach do wielkich miast. Kościół, gimnazjum, koszary, park i kino. Szkoła powszechna, do której tam uczęszczałem była nowoczesna. Zbudowano ją, poświęcono i oddano do użytku akurat wtedy, gdy zacząłem swoją edukację. W pamięci pozostał mi zapach malowanych olejno ścian i portrety państwowych przywódców. Śmigłego-Rydza i Mościckiego. W czasie lekcji na temat prezydenta prowadzonej przez wychowawczynię z czarnym kokiem dowiedziałem się, że wynalazł on syntetyczno-górskie powietrze. Utkwiło mi ono w pamięci razem z nieszczęśnikami leżącymi wewnątrz sztucznych płuc. Olbrzymie cysterny nienaturalnych kształtów z małym człowiekiem w środku budziły dreszcz niepokoju. Ksiądz katecheta również

* Fragment większej całości.

posłużył się pewnego razu planszą ze sztucznymi płucami, żeby uprzytomnić nam rozmiary mądrości Stwórcy, który zamiast żelaznej beczki umieścił w naszych piersiach o wiele sprawniej działające, a przede wszystkim poręczniejsze w użyciu płucka.

Od lekarskiej machiny wiało grozą. Od księdza nie. Może dlatego, że do tej pory świetnie pamiętam go w samochodzie firmy „Tatra", czarnym, „bez chłodnicy", jak fachowo komentowaliśmy eklezjastyczny pojazd. W mieście były trzy tylko prywatne samochody. Jeden należał do pewnego pułkownika piechoty, drugi do adwokata, trzeci do księdza. Kiedy wyruszał nim w podróż, zabierał ze sobą zawsze dwóch ministrantów, którzy pomagali rozpędzać maszynę, o ile nie chciała zapalić nawet na korbę. Oni również biegali po wodę, gdy wehikuł się zagrzał. Potem opowiadali swoje przygody w starszej klasie, do czego zostałem parę razy dopuszczony. Gdyby nie ów samochód, ksiądz na pewno pozostałby w mojej pamięci jako postać groźna. Kiedy mianowicie opowiadał o Panu Bogu jako o najwyższym trybunale widzącym wszystko i karzącym za najmniejsze uchybienia w odrabianiu lekcji, albo za podpowiadanie, wtedy mimo przekory właściwej wiekowi, truchleliśmy w środku nie oglądając się nawet za siebie, jak gdybyśmy wszyscy byli strasznie winni, a słoneczną klasę miały za chwilę pokryć popioły Sodomy i Gomory. Ale jak już wspomniałem, widok naszego katechety w maszynie, która nie chce ruszyć i muszą ją pchać uczniowie, odbierał jego autorytetowi blask wszechpotęgi Trybunału, który reprezentował.

Przypominam sobie również naszą szkołę w czasie jakiejś defilady. Odbywała się ona z okazji podarowania żołnierzom przez społeczeństwo miasteczka maszynowego karabinu.

Na kocich łbach placu im. Józefa Piłsudskiego uformowały się szpalery publiczności. My, dzieci, trzymaliśmy chorągiewki i kwiaty. Naprzeciwko miejsca, gdzie stała nasza klasa, wznosiła się trybuna obita biało-czerwonym płótnem. Wystawały z niej dwie rogatywki i dwa meloniki. Maszynowy karabin stał przed trybuną pomiędzy wartownikami z bronią. Z ulicy zwanej Królewską, od strony kościoła, nadciągnęła orkiestra poprzedzana przez doboszów. Za nią ukazał się oficer na koniu. Zasalutował trybunie szablą. Rozległ się huk marsza. Bijąc okutymi nogami w kamienie szli czwórkami nasi żołnierze. Rzucaliśmy im kwiaty. Pachniało szuwaksem i onucami. Za pieszymi, z entuzjastycznego gardła ulicy Królewskiej wygalopowały przeciwpancerne armatki zaprzęgnięte w konie. Potem kuchnie polowe, a na końcu tabory. Turkot drewnianych wozów po kamienistym podłożu zgłuszył okrzyki obywateli i tylko bęben przebijał się przez wrzawę łomocąc kamienicami rynku. Przez wiele następnych dni bawiliśmy się w defiladę.

W naszym domu mniej było już wtedy entuzjazmu, a więcej niepokoju. Ojca wciąż wzywano do koszar i miał minę niewyraźną. Mama twierdzi, że tata przeczuwał, co się święci. Zresztą w całym otoczeniu, w mieście i nawet szkole wyczuwało się nastrój oczekiwania na ważne wydarzenia. I ja czułem, że szykuje się coś równie wzniosłego jak i groźnego. Co — tego nie potrafiłem sobie nawet wyobrazić.

Ów nastrój niespokojnego oczekiwania kojarzy mi się nieodmiennie z nauką śpiewu w pierwszej mojej szkole. Właściwie to chyba wtedy nauczyłem się tych wszystkich piosenek, które przypominają się obecnie na czyichś imieninach, lub weselu, kiedy już będąc zupełnie kim innym, podniecony alkoholem, razem ze wszystkimi śpiewam „Rozkwitały pąki białych róż", „O mój rozmarynie" i „Hej, strzelcy wraz". Nauczyciel śpiewu, którego najdokładniej pamiętam (jego jedynego właściwie potrafię sobie unaocznić), przygotował nas w roku 1939 do trzeciomajowej akademii. Poza „Witaj majowa jutrzenko" nauczył nas piosenki „Marszałek Śmigły-Rydz, nasz drogi, dzielny wódz". Koniec zwrotki rymował się wyrazem „tłuc". Ćwiczyliśmy ją wielokrotnie, ponieważ chór zbyt mocno i z przesadą zakończenie akcentował. Pan od śpiewu miał wielką, szpakowatą czupryne. Mama, która siedziała w pierwszych rzędach na akademii i słuchała jak śpiewaliśmy, mówiła potem, że wyglądał jak Paganini. Pamiętam również jego oczy wyszukujące w chórze fałszerzy. Jasno niebieskie, jak gdyby rozmyte, i ręce wzniesione do góry z pałeczką wybijającą takty. Ton poddawał nam ze skrzypiec, na których grywał w swoim domku w ogrodzie. W czasie akademii jego solowy występ należał do najświetniejszych punktów programu.

Pan od śpiewu zginął pierwszego dnia wojny. W tym dniu, który zlewa się z następnymi w chmurę rozświetlaną co chwila rozbłyskami pamięci. Jeden z nich jest łuną nad miastem. Tą zwłaszcza jego częścią, gdzie znajdowała się rektyfikacja spirytusu. Część płynu zdążono wylać do przydrożnych rowów, dookoła których kłębili się ludzie z wiadrami, albo też pijani od chłeptania prosto z ziemi. Samoloty niemieckie zniżały się nieomal do wysokości dachów i ostrzeliwały rowy. Niejeden umarł tam w przyjemnym oszołomieniu. Druga cysterna, nieopróżniona do końca, poczęła pod wieczór płonąć fioletowym ogniem, którego blask pokolorował wszystkie twarze w miasteczku. Tego właśnie dnia zabito i nauczyciela śpiewu, którego najlepiej pamiętam z pierwszej swojej szkoły.

Jest koniec roku 1965. Jednego z kolejnych w życiu. Jest ono podobno tylko jedno. A mnie prześladuje wciąż myśl, że jest ich parę. W jednym z nich nauczono mnie śpiewać piosenkę o rozma-

rynie, bez której byłbym jak człowiek głuchy. Właściwie więc, mimo że tak niewiele przypominam sobie z pobytu w pierwszej szkole, nie mogę nie doceniać jej wychowawczego sukcesu. Moja mała historyjka posiada odtąd swój większy refren.

Do drugiej szkoły w życiu uczęszczałem już w innym miasteczku i to dopiero następnej jesieni. W międzyczasie nie tylko wypalił się „przedwojenny" — jakby się dzisiaj powiedziało — spirytus i pochowano „przedwojennych" żołnierzy, konie, jaszczyki, oficerów strzelających sobie z rozpaczy w głowę, ale również i coś o wiele więcej, o czym jeszcze nie potrafię powiedzieć, jaki miało sens. Moja mama potrafi. Ona też usiłowała przez pewien czas, zanim dotarłem do następnej szkoły, nauczyć mnie ułamków dziesiętnych według programu następnej klasy. Żebym nie stracił roku. Robiła to razem z boną z dworu, w którym nas przygarnęli nieznani do tej pory ludzie, gdyż pozbawieni zostaliśmy przez Niemców domu. Obie kobiety miały również dla nas, to znaczy dla mnie i dzieci właścicieli majątku, historyczne pogadanki. Znów pamięć się rwie. Ale przypominam sobie świetnie, że jeden z dworskich chłopców zaprowadził mnie pewnego wieczoru, w tajemnicy, do pieca w nieużywanej drewutni, w którego wnętrzu schował parę naboi od dubeltówki. W miejsce śrutu miały wprawione kule z ołowiu. Na Niemca. Ubrany w kożuszek i futrzaną czapkę szedł przodem przez park dzwoniący od mrozu. We wsi gdzieś szczekały psy i księżyc wzeszedł za borem.

Zachowany tak wyraźnie w pamięci moment ma związek z rycinami Grottgera studiowanymi w czasie przedpołudniowych godzin. Dla dokładności dodam, że z historycznych lekcji najlepiej zapamiętałem obraz przedstawiający kobietę z obnażoną piersią, rozrzuconymi rękami i przerażeniem w oczach. Kobieta była piękna, młoda, i mimo że tłumaczono nam o co chodzi w tej scenie, nas chłopców bardziej interesowało (pewnie za wcześnie), co działo się w pokoju przedtem niż potem. W sumie obraz napawał nas jednakowym przerażeniem.

Przerwa w oficjalnej edukacji przyniosła jeszcze, jeżeli chodzi o mnie, wzbogacenie wiedzy o świecie maszyn. Parowa lokomobila, bijąca na głowę wielkością i potęgą przedwojenny samochód katechety, młóciła sterty stukocąc i sapiąc i pachnąc olejami. Zdarzało się, że przeciągały nad nią lecące gdzieś samoloty. Głuszyły mlaskanie transmisyjnego pasa i huk młockarni. Wszyscy patrzyli wtedy w górę, by sprawdzić, czy nie są to angielskie lub francuskie maszyny, które według najświeższych wiadomości przywiezionych przez osoby tajemne kończyły właśnie zrównywanie Berlina z ziemią. Messerschmitty odlatywały, a lokomobila, której profil ozdabiał katalogi wystawy przemysłowej

w Paryżu z początków stulecia, stukała i sapała i pachniała jak przed chwilą. Wtedy jeszcze para, dokonywająca w niej psykających cudów, imponowała mi bardziej niż benzyna. Dzisiaj przypuszczam, że w umiłowaniu pary pewną rolę odgrywały uczucia patriotyczne.

WSZY

Ale minęła zima, wiosna i nadeszła następna jesień zmieniając zupełnie system prowizorycznej edukacji na jak najbardziej oficjalny. Po wysiedleniu mieszkańców dworu przez Niemców znaleźliśmy się z mamą nieopodal stolicy, w jednej z przykolejowych osad sąsiadujących z większym nieco miasteczkiem. Niestety. Z drugiej szkoły zachowałem jeszcze mniej wspomnień niż z pierwszej. Chodziłem do niej co prawda jedynie pół szkolnego roku, ale przecież i tak musiało się coś tam dziać. Wiem, że siedziałem w ławce, a nie za stolikiem. Miała ona czarny blat poryty w poprzeczne bruzdy. Wlewało się w nie atrament rozprowadzając go następnie drewnianym końcem obsadki do innych kanalików. Powstawał system melioracyjny o niewiadomym przeznaczeniu. Języka polskiego uczyliśmy się z czasopisma „Ster" wydawanego przez Niemców. Korzystanie z przedwojennych podręczników było wzbronione. Przypominał ów „Ster" graficznie dawny „Płomyczek", w którym drukowano niezapomniane przygody Cudaczka Wyśmiewaczka. Ale w „Sterze" niczego podobnego nie było. Uczyliśmy się z niego na pamięć wiersza z refrenem „A zdumiona stara wrona popatrzyła się zgorszona", który potem deklamowałem w pokoju bez portretów, ozdób, a może i bez nauczyciela. Jeżeli nawet on w nim był, musiał siedzieć bardzo cicho (tak sobie wyobrażam), nieobecny z przerażenia.

Najdokładniej jednak wryły mi się w pamięć nie lekcje, ale wizyty sanitarnej komisji z magistratu. Badały one co miesiąc, czy dzieci nie mają wszy. Jakżeż bałem się, by ich nie znaleziono u mnie. Na mieście rozlepiono właśnie plakaty z napisami „Żydzi, wszy i tyfus plamisty". W zgniłych kolorach przedstawione były na nich postacie Żydów w jarmułkach, którzy przeraźliwie brudnymi i owłosionymi nogami ugniatali ciasto w drewnianych dzieżach. Na ich plecach siedziały wszy wielkości bochenka chleba. Na innym plakacie owal insektu powiększony do niebywałej jak na wesz wielkości miał semicką twarz, z nosem jak u Baby Jagi obrośniętym krostami, z których sterczą włoski. Mieć coś takiego na głowie, albo w kalesonach i to w dodatku żywego, wydawało mi się rzeczą przerażającą aż do torsji.

Wreszcie znaleziono TO u koleżanki siedzącej w rzędzie pod oknem. Lęk znikł. Płakała ze wstydu. Było nam jej niezmiernie żal. Nie czuliśmy do niej ani nienawiści, ani obrzydzenia. Nie jestem pewien, czy przypadkiem ów anonimowy pan, którego nie zapamiętałem nawet z przezwiska, nie powiedział nam coś takiego, co sprawiło, że od tej pory, skoro tylko spotkam ludzi wmawiających publiczności istnienie wrodzonej wszawości w innych ludziach, natychmiast nie dowierzam wszystkiemu, cokolwiek mówią. Nie dam się nabrać — myślę zaraz sobie — i widzę znów tę dziewczynkę, która stoi na oczach klasy i płacze.

Rozpoczęty rok ukończyłem w trzeciej z kolei szkole. Mieściła się na ówczesnej ulicy Szucha w Warszawie, zaraz przy placu Unii Lubelskiej. Niemcy tę okolicę oczyścili niebawem z Polaków i przeniosłem się do czwartej szkoły z rzędu na dalekim Mokotowie.

O trzeciej i czwartej szkole wspominam jedynie ze względu na z góry zamierzoną skrupulatność w przypominaniu sobie wszystkiego, co pomaga w odnajdowywaniu się w teraźniejszości. Bo i z nich wspomnienia mam skąpe. W pierwszej wybiłem szybę, w drugiej wybiłem się jako najlepszy bramkarz w drużynie piłki nożnej. Miałem refleks. Na przerwach mokotowskich graliśmy w „bączka", lub „klisze". Bączek był grą hazardową. Drewniany sześciokąt na nóżce zawirowawszy upadał pokazując znak wygranej lub przegranej. Środkiem płatniczym były „klisze", czyli równomiernie pocięte filmowe taśmy. Z nich z kolei robiło się albo znane po dziś dzień „śmierdziele", czyli zwitki błon w papierze dymiące po podpaleniu z jednego końca, albo też grało się nimi w inny sposób. Istniał mianowicie system rzucania „kliszami" według reguł decydujących o tym, do kogo one będą należały. Mniejsza zresztą o zasady gry, aczkolwiek temat wydaje mi się pasjonujący. Dla mnie cierpliwie gromadzone konto kliszowe posiadało inny jeszcze walor. Były one fragmentami prawdziwych filmów. Pod światło można było oglądać na nich sceny z niemieckich obrazów wyświetlanych w kinach, do których nikt nie chodził na znak narodowej żałoby i protestu. Pierwszym filmem, który oglądałem za życia pana od śpiewu, była „Królewna Śnieżka" Disneya. Następnym „Bitwa o Stalingrad" w roku 1945. Wszystkie najlepsze nawet obrazy, stworzone po wojnie na temat czasu, kiedy nie chodziłem do kina, nie odpowiadają już ściśle rzeczywistości. Również moje obecne poszukiwanie siebie dawnego i teraźniejszego zarazem, odtwarzanie małej historyjki z większym refrenem jest zabiegiem rozpaczliwym. Kliszowy bank już nie istnieje. Wyświetlałem w domu z pociętych filmów na ścianie przez soczewkę twarze amantów, jakieś bale, rejsy jachtów, cienie prze-

stępców i pocałunki dorosłych. Pochodziły jednak z różnych filmów. Brakowało memu kinematografowi logiki i poczucia ciągłości. Zanim doszło do uogólnień, nie wiedząc, co robię, założyłem własne kino absurdu.

NUTY

Domyślam się dziś, dlaczego moja szkolna pamięć z pierwszych lat edukacji podstawowej jest aż tak zastraszająco uboga. Rzeczy, które się działy w mieście i w domu, przerastały intensywnością przeżyć anonimowe klasy z nauczycielami zmieniającymi się jeszcze szybciej niż budynki, do których spieszyłem się rano. W domu panował głód. Nigdy nie woziłem ze sobą drugich śniadań. Przez pewien czas jedliśmy z mamą i siostrą moczoną pszenicę, piliśmy herbatę z marchwi zagryzając kartkowym chlebem. Od ojca z niewoli przychodziły listy na liniowanym papierze z nadrukiem „Kriegsgefangenenpost". Nic w nich nie było poza pozdrowieniami. Wzmagał się terror.

Nędzną monotonię oczekiwania i szerzącego się lęku rozświetla jedynie wspomnienie nauki gry na fortepianie.

Zupełnie nie wiem, z jakiego powodu mama postanowiła mnie wtedy umuzykalnić. Lekcje, w ramach czynu patriotycznego, dawała mi profesorka konserwatorium. Mieszkała niedaleko naszej ulicy i chodziłem do niej dwa razy w tygodniu. Przy pierwszej wizycie kazała mi parokrotnie zaklaskać w ręce, by sprawdzić, jaki mam słuch. Okazał się średni. Dobra pani była suchą, starą panną rezydującą w salonie wymoszczonym dywanami. Pod wielkim oknem stała palma czy fikus, a obok lśniąca skrzynia instrumentu podnosząca skrzydło do lotu. Ćwiczyłem godzinami gamy, które po pewnym czasie zaczęły mnie nudzić niepospolicie. Patriotyczne motywy szlachetności tej kobiety okazały się również za skąpe, by znieść lenistwo i brak staranności w odczytywaniu bemoli darmowego ucznia. Krzyczała uderzając dłonią w mój palec, zmuszając go do wystukania odpowiedniego dźwięku. Półnuty obijały się płaczliwie o ściany.

Atmosferę lekcji muzyki, które nic, niestety, mi nie dały ze względu na krótkotrwałość nauki, zapamiętałem doskonale. Niepowtarzalna melancholia opadających i wznoszących się dźwięków wyzwalała w grającym uczucia zgniecione i ukryte: tęsknotę za czymś zaledwie znajomym, możliwym a nie istniejącym aktualnie, nie artykułowanym a pełnym treści, potrzebnym a nieosiągalnym, wynikającym z obecności ludzi a nie strasznym. Niewątpliwie siedząc tam i ćwicząc uczyłem się jak być samotnym, sztuki nieopanowanej do tej pory na tyle, by sprostać rzeczywistości.

O ile dobrze pamiętam, rok nauki, który zakończyłem gamami u Dobrej Pani, nie był uwieńczony najlepszą cenzurą. Poza „bączkiem" i grą w „klisze" nauczyłem się jeżdżąc na daleki Mokotów z Śródmieścia używać tzw. „dzyndzla", czyli buforów tramwajowych, oraz opanowałem „skok do tyłu" ze stopni, który pozwalał na maksymalne zaoszczędzenie kinetycznej energii przy ulatnianiu się z wagonu w czasie jazdy na gapę. W tym samym okresie, z jednym ze swoich wujków dorabiałem na życie handlując zapałkami na Kercelaku, podczas gdy mama uzyskała z jedną pułkownikową koncesję na stragan pod Żelazną Bramą. Wszyscy starsi zaczynali już obficie konspirować, łącznie z ciotkami dzielącymi czas pomiędzy handel kocami z niemieckich transportów i noszenie bibuły. W tych warunkach świadectwo nie musiało być świetne, ale do następnej klasy przeszedłem. Oczywiście znajdowała się ona w przeciwnym końcu miasta i znowu była nowa.

DEO GRATIAS

Zanim jednak otworzę drzwi następnej szkoły, która żywiej już staje w pamięci od poprzednich (dzięki chyba ściślejszemu zwarciu się łącz w mózgu nie działających do tej pory zbyt sprawnie), umieścić muszę w swoim fotoplastikonie wakacje, które właśnie się zaczynają. Przecież wakacje są również częścią niepisanego programu nauczania.

Widocznie organizacja życia społecznego łącznie z pokątnym handlem zaczynała wtedy już lepiej funkcjonować na swoich zwariowanych zasadach, skoro wyjechałem z kilkudziesięcioosobową grupą „sierot i półsierot" wojny za pośrednictwem Rady Głównej Opiekuńczej na wieś. Było w atmosferze owej podróży coś z gam wyzwalających tęsknotę za obecnością na świecie nie strasznych ludzi. Pewnego dnia wagon z pół i całymi sierotami zatrzymał się w podkrakowskim miasteczku. Zgromadzono nas w salach przedszkola. Parę dobrych pań rozdawało w nich bułki z masłem i mleko. Wśród tłumu dzieci krążyli okoliczni chłopi i właściciele ziemscy wybierając sobie według upodobania wakacyjnych pensjonariuszy. Matka powiedziała mi na odjezdnym, żebym usiłował trafić do młynarza, bo takim najlepiej się teraz dzieje. Skoro więc zauważyłem starszego pana z wąsami i w białej czapce, podszedłem do niego zapytując, czy nie posiada przypadkiem młyna. Okazało się jednak, że młynarze z rycin podręcznikowych są fałszowani. Ów pan był dziedzicem. Zaskoczony zabrał mnie ze sobą.

Pobyt w dworze był jak gdyby cofnięciem się w czasie. Poczęto mnie uczyć francuskiego, pojawiły się z powrotem albumy

Grottgera. Gdybym nie pojechał na owe wakacje, nigdy bym się też nie nauczył przyrody. Jej zwycięskiej ciszy i niezawisłej obojętności wobec przemijających szaleństw ludzi. Oczywiście poznawałem ją bezrefleksyjnie dotykając miękkiego nosa konia, hodując króliki i łapiąc raki za młynem. Jeżeli jednak aż do dziś słyszę chropowaty poszum pszenicy i widzę wstępujące w las przedwieczorny słońce, musiał być to początek miłości, bez której wiedza o sobie samym nie jest kompletna. A na kolacje podawano we dworze powidła. Gęste, cierpkie, na porcelanowych talerzykach z filuternym obrzeżeniem pomalowanym w fiołki. I chleb z chrupiącą, zupełnie przedwojenną skórką. Zajadałem się nim na zapas pamiętając pouczenia matki.

Wakacje tego roku były również pierwszym spotkaniem z łaciną. Moi opiekunowie polecili mi wykuć na pamięć ministranturę i oddali w termin do miejscowego proboszcza. Robiłem wszystko, co mi kazali, ponieważ byli dobrzy. Nigdy już potem nie służyłem do Mszy św. Bez żadnych specjalnych przyczyn. Po prostu tak się złożyło, jak wszystko „po prostu się składa" i jest, jakim jest. Klęcząc obok dzwonka i bijąc się w piersi miałem poczucie, że jestem postacią uroczystą. Nie jakimś tam nygusem spod chóru, ale obleczonym w białą szatę uczestnikiem obrzędu. W niedzielę jechało się na sumę karetą w deszcz, a powozem w słońce. Następnie moi opiekunowie klękali w pierwszej ławce, lud za nimi, a ja podawałem wodę i wino. Nikt i nic nie zagrażało mi tego lata i było pięknie. Jeździłem na kucyku, śpiewałem sobie idąc samotnie przez pola.

We dworze zostałbym do końca wojny. Pewnego dnia jednak bawiąc się na łąkach przy strumieniu odkryłem przyczajonych w krzakach ludzi. Kobietę z trojgiem małych dzieci. Zobaczywszy mnie wszyscy zaczęli uciekać. Pobiegłem za nimi wołając, żeby się zatrzymali. Ogarnął ich jeszcze większy popłoch. Stanąłem zdumiony. Zapadli w pobliski zagajnik, potem ukazali się z drugiej jego strony, znów do niego się schowali, jak gdyby nie wiedząc, co począć na rozległej płaszczyźnie ściernisk. Wróciłem do dworu i opowiedziałem o niezrozumiałym wydarzeniu. Nie otrzymałem odpowiedzi. Poczęto przy stole szybko wymieniać uwagi w języku francuskim, którego tyle tylko zdążyłem się nauczyć co i ministrantury. Następnego dnia oświadczono mi, że wracam do Warszawy. Dowiedziałem się potem, że byli to Żydzi uciekający z pobliskiego miasteczka przed śmiercią. Na noc ukryto ich gdzieś w pobliżu, ale obawiano się represji. Tę kobietę złapano w innej wsi, o czym dowiedziałem się z listów.

KULAWY

Jesienią przywitałem piątą szkołę w moim życiu. Doprawdy, nie wiem, dlaczego ją plastyczniej pamiętam od poprzedniej. Czy dlatego, że lepiej zapamiętuje się rzeczy dobre od złych. A zwłaszcza dobrych ludzi? Różne zresztą można mieć na ten temat zdanie. Myślę jednak, że gdy więcej się myśli o krzywdach i krzywdzicielach, niż o sporadycznych co prawda, ale istniejących wszak w każdym życiorysie jasnych momentach dobra, ułatwiamy zadanie złu. Temu anonimowemu złu, które nieraz przybiera postacie fobii i nocnych strachów gnębiących swoje ofiary przez całe życie. Ale i na jawie fascynacja doznaną krzywdą osłabia nawet te skromne możliwości czynienia dobra, które każdy z nas posiada. Jest prawdą, że nawet na widok cudzej krzywdy i upodlenia, jeśli nic nie możemy ofiarom pomóc, wpadamy w pewien stan osłupienia, który potrafi pozostawić trwałe w nas ślady. Nie, to jest niemożliwe — mówimy — chociaż trudno niedowierzać własnym oczom. Przeżycia nie mogą się nam wprost pomieścić w głowie. Psychika okazuje się niezbyt pojemna, a wytrzymałość nerwowa ma swoje granice. A przecież musi się w nas wszystko przeżyte pomieścić, jeżeli nie mamy pozostać na miejscu zaklęci w kamienie o zredukowanej wrażliwości. Czarodziejskim zielem na urok zbrodni i podłości innych ludzi jest wiara. Jaka wiara? Może być prawie każda. Ale bez jakiejkolwiek wiary, w jakiekolwiek dobro, ku któremu zdążamy przywoływani przez nie po nocach, nie podobna ruszyć się z miejsca, skoro zostaniemy zaklęci. Rzecz nie leży w tym, czy zdołamy dojść, ale w tym, że nie pozwoli nam ono znieruchomieć, obumrzeć przed czasem.

W nowej szkole, na Żoliborzu, w której paru naraz przedmiotów uczył kulawy pan w średnim wieku, ukończyłem kurs dawnej szkoły powszechnej. Poprzednich nauczycieli nie rozpoznałbym po latach. Byli anonimowymi istotami, które obezwładnił lęk. To nie ich wina. Ale nowy pan od polskiego, rachunków i przyrody usiłował nam przekazać coś więcej niż mądrości „Steru" i coraz bardziej piętrowych ułamków. W dniu 11-go listopada opowiedział historię końca pierwszej wojny światowej. I zaraz potem stała się ta podłość. W parę dni później, pod pozorem, że chce mieć zdjęcie swojego nauczyciela, jeden ze starszych, repetujących uczniów, wstał w środku lekcji i wycelował w naszego pana fotograficzny aparat (Lubiliśmy go również i dlatego, że był surowy, ale sprawiedliwy. A jak ktoś nie odrobił lekcji, pytał jakie ma się warunki w domu. I w ogóle był dobrym człowiekiem). Ze zdumieniem

też i nie wiedząc, co się dzieje, zobaczyliśmy, że na widok aparatu nauczyciel zerwał się i począł biegać kulejąc wzdłuż ściany z tablicą i zakrywać twarz i krzyczeć stanowczym głosem, że nie pozwala robić sobie zdjęcia. Uczeń nie ustępował. Uśmiechał się tak głupio, że niepodobna tego opisać. Już następnego dnia okazało się, że był konfidentem. A dlaczego potrzebne mu było do identyfikacji ukrywającego się oficera zdjęcie — nie wiem. Zniknął ze szkoły razem z naszym panem i jednakowo o nich obydwu słuch na zawsze zaginął.

Dopiero też z piątej szkoły zapamiętałem twarze kolegów. Poprzedni byli przygodnymi gośćmi najrozmaitszych pokoi. Do tej również pory bawiłem się przeważnie sam wśród starszych. Odtąd miało być inaczej. Szkoła mieściła się w willi przerobionej na ten cel. Ciasno było w niej niesłychanie. Siedzieliśmy po trzech w jednej ławce. Do mojej należeli jeszcze Jasio Zielone Ucho i Jurek Ogórek. Zbieraliśmy pocztowe znaczki, a Jasio zajmował się również modelarstwem. Wszyscy zresztą trzej byliśmy posiadaczami książeczek pt. „Kriegsflugzeuge”, w których znajdowały się reprodukcje bojowych samolotów używanych na frontach. Znaliśmy na pamięć ich wymiary i bojowe zalety. Wracając ze szkoły i obijając torbami od łapci słupy, oraz siebie nawzajem, dyskutowaliśmy areonautyczne tematy. Niekiedy sprawdzaliśmy swoją wiedzę na przelatujących wysoko samolotach. Z Jasiem Zielone Ucho i Jurkiem Ogórkiem odbyłem też pierwsze wagary w życiu. Wybraliśmy się aż na Okęcie, by zobaczyć wreszcie z bliska samoloty. Stały rzędem strzeżone przez żołnierzy. Dreszcz wtajemniczenia wstrząsnął nami, gdyśmy się znaleźli blisko czegoś, co wzbudzało i trwogę i pożądanie uczestniczenia w niezwykłej zabawie. Dla mnie po „Tatrze” katechety i lokomobili we dworze samolot był trzecim mechanizmem, którego wygląd wyzwalał w świadomości romantyczne rozkosze. Samoloty czyniły to w stopniu największym.

WIELKANOCNE FERIE

Następnego roku rozstaję się jednak i z Jasiem i z Jurkiem. Dokonała się wtedy w moim życiu pewnego rodzaju kulminacja edukacyjna, ponieważ zacząłem uczęszczać do dwóch szkół jednocześnie. Nie mieszkałem już wtedy w domu. Nie mogąc syna utrzymać i dopatrzyć mama oddała mnie do internatu RGO. Był to w pewnym sensie kryptonim bursy czy domu wychowawczego dla chłopców z rozbitych rodzin. Ze względu na oficjalność instytucji, jej mali mieszkańcy musieli uczęszczać do oficjalnych szkół. Ponieważ ogólnokształcące gimnazja były zlikwidowane przez Niemców, chodziliśmy do zawodowych. Część obywateli Generalnej

Gubernii postanowiono na okres przejściowy, zanim w ogóle Polacy znikną z etnograficznych atlasów ziemi, wykształcić na pożytecznych majstrów i sklepikarzy. Ja w systemie wychowawczym Trzeciej Rzeszy miałem zostać sklepikarzem. Zapisano mnie do gimnazjum handlowego. Ale w internacie prosperowały nielegalne komplety gimnazjum ogólnokształcącego. Robiłem więc dwie klasy gimnazjalne równocześnie. Jedną przed, drugą po południu.

Jakie to naprawdę wydaje się dzisiaj człowiekowi dziwne. Już niedługo całe miasto przestanie istnieć, a ja uczę się nie wiadomo po co, jak urządzać sklep z guzikami, rysować wywieszki „świeże jaja", rozpoznawać wartość tkanin, wiązać szybko i sprawnie pakunki, stenografować i pisać na maszynie. Ze wszystkich przedmiotów jedynie dwa ostatnie wzbudzały zainteresowanie. W stosunku do innych zająłem pozycję obronną. Prawdopodobnie w żywej niechęci do handlowego gimnazjum odgrywała rolę podświadomość. Jak mogę bowiem wywnioskować obecnie, z przypomnianego przed chwilą faktu posłania mnie przez matkę na naukę fortepianowej gry w czasach zupełnie nieodpowiednich, już wtedy byłem obciążony środowiskowo. Jak obciążony? Trudno sobie uzmysłowić. Sądzę jednak, a mam na to wiele jeszcze innych dowodów, że po prostu było to obciążenie typowo inteligenckie. Moja mama pod Żelazną Bramą razem z panią pułkownikową dokonywały co prawda dużych obrotów pończochami, ale mówiły przy tym wciąż o czasach wyjątkowych i patetycznych. Można powiedzieć, że kupczyły z patosem. W handlówce trudno było się dopatrzyć czegokolwiek wzniosłego, poza samym sobą oczywiście.

Chociaż z drugiej strony nie było w niej wcale smutno. W tym wieku podchodzi się do życia prostolinijnie i bierze się wszystko takim, jakim jest. Słodka Dziurka na przykład była bardzo ładna i kochaliśmy się w niej skrycie. Siedziała w hali maszyn za wysoką katedrą wykładając zasady pięciopalcowej metody pisania na maszynie. Nowy mechanizm, kuferkowaty „Underwood" wydawał ze siebie grzechot, jakby jeż śpiewał arię ze „Strasznego Dworu". Albo ów biedny starzec Plumbum od towaroznawstwa i chemii. Niewielkiej chemii potrzebnej tylko do prowadzenia drogerii. Nie potrafił utrzymać dyscypliny w klasie, więc był narażony na jej okrucieństwo. Z różnych stron sali dźwięcznie i szybko, naśladując głos dzwonka u drzwi wołaliśmy „pluuum — buuum". Jego próby opanowania wyrazu twarzy wprawiały nas w zachwyt pełen sadystycznej satysfakcji. Doskonale radził sobie z nami Niemiec. Polak, który uczył niemieckiego. Był to już trzeci obcy język po ministranturze i francuskim ze dworu. Uczyłem się zresztą niemieckiego dubeltowo, i w handlówce i w internacie,

z różnych pdręczników, oraz odmiennymi metodami. Ale Globus od geografii gospodarczej świata tego imponował nam najbardziej. Był przed wojną w Afryce i połowę każdej lekcji poświęcał opowiadaniom o lwach i dzikich Murzynach. Zdawał sobie sprawę, że wykłada przedmiot najbardziej abstrakcyjny, ponieważ wszyscy wówczas ludzie zajmowali się właśnie polowaniem na lwa, byli dzicy i ani im przychodziło do głowy importować olejki do wyrobu kremów na opaleniznę. Chociaż...?

Ale w programie szóstej mojej szkoły nastąpiła niebawem nieprzewidziana przerwa, nic nie mająca wspólnego z ćwiczeniami na jakikolwiek temat związany z handlem. Gimnazjum mieściło się przy placu Krasińskich na Miodowej, dojeżdżałem do niego od strony Żoliborza, a właśnie wybuchło powstanie w Gettcie ciągnącym się wzdłuż ulicy Bonifraterskiej. Akurat tam, gdzie obecnie znajduje się Ambasada Chińska. Pierwszego dnia jeździły jeszcze wzdłuż surowego muru tramwaje. Następnego jednak już ruch był zamknięty. Na balkonie jednej z kamienic leżał zabity Żyd wyciągając ręce poza galeryjkę. Ferie wielkanocne tego roku były dłuższe niż zazwyczaj.

Do tej pory nie rozumiem, co spowodowało, że będąc wtedy u mamy w domu, wypuszczałem się sam na miasto, by przypatrywać się z bliska pożarowi Getta. Mogła to być zwykła głupota i gapiostwo. Pamiętam jednak swoje przeżycia. Nie były one głupie lecz straszne. Ciągnęło mnie do ognia jak na miejsce zakazanych zabaw i coś z podziwu było w przypatrywaniu się, jak wyzwolony płomień ogarnia coraz wyższe piętra kamienic, pojawia się w oknach, wymachuje z nich łapami jakby oszalał, wyskakuje wreszcie na dach wyrzucając z wewnątrz dym, stogi iskier, dmucha w nie wichrem.

Na miasto opadały płaty sadzy. Niedopalone listy i gazety wymiecione z domów w czasie wielkanocnych porządków. Niby ulotki rzucane z nieba przez nieistniejące istoty, kołowały nad polem Mokotowskim, a potem nad wiślaną plażą, na której zażywaliśmy pierwszych kąpieli. Nie komentowaliśmy pomiędzy sobą niczego. Działo się coś, co koniecznie trzeba zrozumieć, pomieścić w sobie i ponieść dalej nie zatrzymując się jednak zbyt długo, by się „nie zapatrzyć", jak mawiają stare kobiety na wsi.

Następnego roku wzdłuż żoliborskiej plaży kursowała już wąskotorowa kolejka niemieckiego przedsiębiorstwa handlowego, które otrzymało koncesję na eksploatację gruzów Getta. Z wałów przeciwpowodziowych ściekały przesiane piaski hitlerowskiego zagłębia.

REDUTA ORDONA

Moja mama twierdzi, że pobyt w siódmej szkole, czyli w internacie z gimnazjalnymi kompletami, uratował mnie od zepsucia. Nie jestem tego pewien. W pewnym sensie był to jednak z pewnością (jak na dzisiejszy mój rozum) dyszący moralnym zdrowiem kombinat wychowawczy, składający się z kilkunastu przewodników dusz, przeważnie harcmistrzów i harcerzy, ukrywających się Żydów, partyzantów na urlopie z lasu, około setki chłopców w wieku od 12 do 18 lat i różnych dobrych panów, oraz pań, płacących na mieście pieniądze na utrzymanie każdego z nas. W ubikacjach na gwoździu wisiały „Biuletyny Informacyjne", a starsi koledzy znikali często na parę dni w celach pirotechnicznych. My z klasy pierwszej, a potem drugiej, obdarzaliśmy ich podziwem, czemu nie byli przeciwni. Że nic się z tego wszystkiego nie wydało, świadczy o naszej solidarności. Flukta wychowawcze internatu (jeżeli ktoś woli słowo ideowe, to flukta ideowe) stanowiły mieszaninę wszystkiego, co już zdołałem do tej pory wywlec z opornej pamięci. Grottger i Reduta Ordona sąsiadowały w owym programie z Baden Powellem, a przemycony z Anglii *Dywizjon 303* Fiedlera z udziałem w chórze pobliskiej parafii. Wszystkie przedwojenne święta państwowe były obchodzone akademiami, na których recytowało się wiersze. Najgłębszy głos miał starszy Szprotka. Deklamował „Nam strzelać nie kazano". Ponieważ pisałem wtedy poezje, zachęcano również i mnie do udziału w patriotycznych obiatach. Żałosnymi rymami starałem się opisać wszystko, czego ode mnie oczekiwano. W nagrodę otrzymałem *Starym szlakiem* Józefa Mączki z dedykacją „aby szukał nowych dróg — Dan w Obozie Czarnieczczyków przed świtem".

W sali gimnastycznej wystawiliśmy sztukę Szelburg-Zarembiny *Kopciuszek*. Mnie przypadły dwie role: krakowiaka i pazia. Z tej okazji otrzymałem od mamy pierwsze w życiu długie kalesony użyte podczas gry w charakterze paziowych pluderków.

Wewnątrz siódmej szkoły pobierałem jeszcze inne nauki. Zastałem już w niej opracowany w szczegółach system „urywania się" z handlówki. Miał on dwie wersje. Pierwsza polegała na tym, że dochodziło się do przystanku tramwajowego i wracało stamtąd pędem wołając „łapanka, łapanka". Usprawiedliwiało to pozostanie w internacie i poświęcenie się rozkosznym zabawom ołowianym wojskiem, którego każdy z nas miał coraz więcej, w miarę uzyskiwanych funduszy ze sprzedaży domowych paczek. Obiegową monetą były również drugie śniadania, albo kostki cukru. Potentatem w tym zakresie stał się starszy Dziemba, którego rodzina miała

coś wspólnego z handlem cukierniczym. „Klisze" również były w cenie, ale już nie takiej, jak w piątej szkole. Druga wersja opuszczania lekcji w handlówce była bardziej ponadczasowa. Wagary spędzaliśmy albo nad Wisłą, albo szwendając się po mieście bez bliżej określonego celu. Parę razy obiektem pożądania stała się wystawa higieniczno-oświatowa ze słynnym wówczas w szkołach „Szklanym Człowiekiem". Zapalały się w nim po kolei wątroba, serce, pęcherz i naczynia krwionośne ilustrując skomplikowaną potęgę naszego wnętrza. Do wielkiej makiety ucha można było wchodzić bez biletów.

Zabawy z owych lat zachowały ten sam urok, jaki mają wszystkie igraszki dzieciństwa. Przedstawianie ich obecnie samemu sobie inaczej niż wyglądały, dopisywanie do nich odmiennego sensu, tworzenie legendy, było by fałszowaniem prawdy. Dziecięca umiejętność bawienia się w każdych nieomal warunkach nie uczy właściwie niczego ciekawego. Poza tym tylko może, że szczenię ludzkie już od pierwszych lat zachowuje się dziwnie. Nie naśladuje we wszystkim starszych. Nie wszystko co robi przysposabia je do życia i walki. Część zabaw polega na czystej grze wyobraźni. A do czegóż jest ona przydatna?

Czytałem wówczas bajki Andersena. I mimo, że wiedziałem, czym są naprawdę podchody dorosłych co noc zaczynające się od nowa, nie potrafiłem sobie wyobrazić, że grożą mi one śmiercią. Jeszcze wtedy nie potrafiłem. Okrucieństwo przesłuchania na Gestapo, to co innego. Bałem się go i nieraz stawiałem się w sytuacji kogoś, kto nic nie chce powiedzieć, biją go, wystukują mu z ust zęby. Ale śmierć jak gdyby mnie samego nie dotyczyła. Właściwie o jej możliwości w ogóle nie myślałem. Może jej poznanie, zanim nadejdzie, zaczyna się później. Widocznie nie jest prawdą, że od samego dzieciństwa zagnieżdża się w człowieku ziarno rozkładu. Byłby to wniosek pocieszający. Nie jestem jedynie pewien, czy moi starsi koledzy, którzy w rok później krzycząc „mamo, mamo" biegli prosto w ogień karabinów maszynowych, na bunkry, sami bez broni, posiadali bardziej od mojej rozwiniętą wyobraźnię. Przecież nie kto inny tylko podchorąży Julek, nasz grupowy, chłopak starszy od nas o parę lat, opracował system ostrzegawczy przed wejściem wychowawcy po ogłoszeniu nocnej ciszy. Uczył się w gimnazjum mechanicznym, a praktykował w warsztatach niemieckich. Przynosił z nich rzeczy cudowne. Wytoczone na obrabiarkach armatki, które strzelały jak prawdziwe kładąc pokotem ołowiane wojsko. On również skonstruował benzynowy motorek, który poruszał napędowe koło maszynki do tłuczenia laskowych orzechów. Do łóżka dołączył sobie malutką żarówkę z tajemniczo buczącym transformatorem. Na głos czytał

przy niej książki wieczorami. Żarówka miała osobne druty prowadzące do drzwi. Gdy je ktoś otwierał — gasła. Książki Julka były wspaniałe: przygody bohaterów Karola Maya, zeszytowe kryminały, groszowe powieścidła o wampirach i kobietach lekkich obyczajów. Raz na wniosek Piegusa z kąta sali poszliśmy oglądać owe kobiety w okolice ulicy Chmielnej. Przepędzono nas stamtąd. W niedzielę ów Julek razem z innym kolegą, Dziwożonem, wychodzili o świcie przez okno za cichym przyzwoleniem kierownictwa. Nocami zaczęły już wtedy przylatywać radzieckie samoloty. Ustalony od dwu lat (nareszcie ustalony) rytm życia zakłócać zaczęła atmosfera napiętego oczekiwania na coś równie nieuniknionego jak groźnego. Podczas alarmów pędziliśmy do pobliskiego fortu carskiej jeszcze cytadeli, gdzie znajdowały się nasze magazyny żywnościowe. Słuchaliśmy w jej piwnicach stękania ziemi skurczeni na węglu i kwitnących ziemniakach.

Moja siódma szkoła dała mi również i prawdziwą, programową wiedzę. Nie tylko tę rozśpiewaną i nie tylko szeptaną. Uczyliśmy się w niej z przedwojennych podręczników. Były one dla mnie ponownym i ostatnim odkryciem rodzinnego domu z czasów, gdy jeszcze żył pan od śpiewu. Uczyła się z nich kiedyś starsza ode mnie o parę lat siostra. Oto jej *Mówią wieki,* podręcznik do polskiego, gruby, ozdobiony romantyczną poezją, budzący zaufanie jak stary belfer. *Elementa Latina* opromienione twarzą nauczycielki, którą przezywaliśmy Pulchra (A miała, pamiętam, biedaczka na twarzy pełno wągrów i włosy takie jakieś ryżawe, przypalone żelazkiem). Jeszcze podręcznik historii ozdobiony podobiznami dyktatorów i wodzów, torsami posągów, nadziany bohaterami po brzegi. *Disce, puer, latine, ego te faciam mocium panie,* pierwsza wojna punicka, druga wojna punicka, trzecia wojna, a w Suzie na dworze król Dariusz ucztuje, stu niewolników jemu usługuje, stu niewolników na klęczkach się wije... a co robili, Marcinie, Spartanie z dziećmi, które były słabe? Zrzucali je ze skały, pani profesorko.

Ostatni dzień w siódmej szkole zapamiętałem wyjątkowo wyraźnie. Była nim czerwcowa niedziela 1944 roku. Zostałem zaproszony na obiad do mojej protektorki, „wojennej mamy". Kiedyś już odwiedziłem „wojennego tatę". Był nim dyrektor fabryki żelaznych łóżek. Pogładził mnie po głowie i dał wór cukierków. Tym razem kazano mi się dokładnie umyć i odświętnie ubrać, a przede wszystkim nie zrobić wstydu.

Drzwi do ukrytej w ogrodzie willi otworzyła uśmiechnięta pokojówka. Kazała mi wytrzeć nogi, chociaż było sucho i słonecznie. Wprowadzony zostałem do salonu. Wszystko w nim było pulchne. Dywan zaściełający pociemniały parkiet koloru wypolerowanego orzecha, mięsiste kwiaty w oknach, obrazy w obwarzankach ze

złota naładowane pieczenią i winogronami. A jeszcze stół na toczonych nogach, fotele wyjęte z pokrowców i „wojenna mama" uśmiechnęła się w sposób równie pulchny jak wszystko.

Wchodząc tam skoncentrowałem całą wolę i inteligencję na jednym bojowym zadaniu — nie zrobić wstydu! I wszystko by się odbyło dobrze, gdyby nie straszna próba noża, której zostałem poddany w czasie miłosiernego obiadu. Leżał srebrny, ciężki, nie do udźwignięcia na oczach siedzących dookoła osób. W dodatku pies, tak kudłaty, że brałem go do tej pory za poduszkę na kanapie, siadł przy moim krześle i zaczął się przypatrywać ręce z nożem baczniej od innych. A w internacie od dwóch lat w ogóle nie używało się noży. Ale trzymać go umiałem. No i pewnie jakoś bym sobie poradził z pieczenią, gdyby nie sytuacyjny paraliż. Skończyło się na tym, że jedna z pań pokrajała mi mięso. Dopiero wtedy poczułem się upokorzony. Przez co i przez kogo? Z pewnością nie przez dobre kobiety, które uśmiechały się i przy poziomkach ze śmietaną i przy kompocie wypytując, jak się uczę, albo czym chciałbym w przyszłości zostać. Rany boskie — goniłem myśli wiejące z głowy jak przed łapanką — kimże ja chcę zostać? Lotnikiem, proszę pani.

Po powrocie z obiadu zastałem tego dnia cały internat zgromadzony w jadalni. Koniec szkolnego roku. Rozdawano nam cenzury podpisane przez owych panów i panie, do których wożono nas w ciągu ostatniego tygodnia w celu zalegalizowania naukowych sukcesów przez podziemne władze oświatowe. Otrzymałem swoje świadectwo z niezmienną od lat trójką z arytmetyki i czwórką z polskiego. Przemawiała kierowniczka. Następnie dziękował jej znany lizus. Do późnego wieczora śpiewaliśmy narodowe piosenki.

WAKACJE

Tego roku moje wakacje zaczęły się bardzo późno i trwały niezwykle długo. Lipiec i sierpień spędziłem w mieście. Wyjazd nastąpił w początkach września. Kazano wyjść nam wszystkim na ulicę Czerniakowską. Prawa jej strona płonęła jak wysuszona szczapa. Lewej już nie było. Paru żołnierzy niemieckich i kałmuków uformowało z nas pochód, który niebawem ruszył ulicą Podchorążych w górę. Przez park łazienkowski przedostaliśmy się na Bagatelę, następnie Puławską, Rakowiecką i Aleją Niepodległości doszliśmy do Wawelskiej. Na placu Narutowicza na chwilę nas zatrzymano. Zmieniono konwojentów. Wieczór zastał nas na Dworcu Zachodnim. Łuna z nad miasta połyskiwała w szynach. W Pruszkowie wprowadzono transport do wielkiej hali oddzieliwszy uprzednio mężczyzn od kobiet. Mnie matka założyła chustkę

na głowę. Pchany przerażeniem tłum w spódnicach porwał mnie ze sobą. Następnego dnia baby z przemyconymi chłopcami ugnieciono w towarowych wagonach, zadrutowano drzwi i wszyscy zaczęli śpiewać „Pod Twoją Obronę".

Po trzech dobach jazdy obudziłem się w nocy, w wagonie, pomiędzy nogami stojących. Drzwi stały otworem i słychać było wrzaski Niemców. Wysiedliśmy. Zobaczyłem skromną stacyjkę z napisem Mauthausen. Właśnie świt zaróżowił kontury krajobrazu, gdy po godzinnej wędrówce podprowadzono nas pod mury obozu. Reflektory na wieżach paliły się już przyćmionym blaskiem. Przez kamienną bramę, licząc, wpuszczano nas do środka. Transport składał się z około 2000 kobiet. Paru dorosłych mężczyzn, którzy dotarli aż do tego miejsca, wyłowiono z tłumu i postawiono pod strażą. Ich kobiety odpłynęły szamocząc się w strudze ludzkiej popędzanej komendami do przodu. Był właśnie poranny apel. Wzdłuż baraków stali więźniowie w pasiakach. Raz po raz odzywały się z szeregów polskie okrzyki: a co z ulicą Karolkową, albo: czy jest ktoś z Marszałkowskiej 80. Nic nie ma, wszystko spalone — odkrzykiwały ogłupiałe kobiety.

Przemarsz wzdłuż apelowych kolumn sprawił na moment wrażenie, że u krańca wakacyjnej podróży czekał ktoś bliski. Złudzenie prysło, gdy przez następną bramę wprowadzono nas na otoczony zewsząd murem żwirowy majdan, po środku którego stały puste baraki. Położyłem się na ziemi i natychmiast zasnąłem. W południe obudziła mnie mama podając zupę. Przed wieczorem znów kazano nam zabrać rzeczy i wyprowadzono innym wyjściem poza mur zwieńczony drutami. Nieopodal na murawie stało rozpięte miasteczko namiotów, w których mieliśmy przez czas pewien mieszkać. Dookoła rozstawiono posterunki. Jeden z SS-owców z psem zapowiedział wszystkim, że za kradzież gruszek dojrzewających na pobliskim drzewie i za próby umizgania się kobiet do Niemców lub do więźniów, grozi kara śmierci. Późną godziną heftlindzy przynieśli kotły z jedzeniem i rozdano kolację.

Od tej pory, przez szereg dni, spędzało się czas na niczym, patrząc tylko, jak pracuje obóz, i zgadując, kiedy nas pochłonie. Postępowanie Niemców było równie niespodziewane jak i niepokojące. Instynktownie wietrzyliśmy podstęp, czując jednocześnie że rozstrzygają się decyzje, co zrobić z tyloma kobietami w męskim obozie. Myślenie o rzeczach ostatecznych ogołocone już było wtedy ze zwiewnych szatek, w które złe przeczucia obleka wyobraźnia. Zmaterializowały się. Odzyskały prawdziwy kształt, zapach, ruchy i głos. Kształt niewiarygodnej niezgodności pomiędzy horyzontalnie rozciągniętymi pod błękitnym niebem wzgórzami, u krańca których dostrzec można było zarysy Alp, a tępym chłodem murów.

Ruchy więźniów, którzy całymi dniami szli tam i z powrotem sto najwyżej metrów od nas, rzędem, co kilkanaście kroków. Nieśli na ramionach głazy i skalne odłamy na jakąś budowę, a może bez potrzeby. Po dwóch dniach rozpoznawałem już twarze niektórych z nich, ale żaden nawet nie śmiał spojrzeć w naszą stronę. Potykali się, przekładali ciężar z jednej strony na drugą, zawijali go w jakieś szmaty. Pod wieczór ustawiali się w kolumnę pod obozową bramą. Gdy kapo uderzył kogoś z nich przy równaniu, najbardziej zdumiewającą rzeczą okazywał się brak odgłosu uderzeń. Jakby ktoś kijem walił w szmaciany kłąb. Bywało jednak, że niebiesko-kamienna sceneria zmieniała się nagle. Zapowiadały to miauczenia syren. Wartownicy z wież znosili karabiny maszynowe na ziemię, zamierał ruch transportera kamieni. Po paru minutach poczynał drażnić ziemię głuchy i jednostajny pogłos. Powyżej jedwabistych obłoków słonecznej jesieni ukazywały się eskadry alianckich samolotów podążające w kierunku Wiednia. Wlokły za sobą jasne smużki rozpływające się za chwilę w błękicie. Leciały długo w ilościach nie pozostawiających złudzenia, że przeciw obozowi uruchomiono niezwykłą potęgę. Modliliśmy się do nich jak do świętych.

Pewnego ranka w czasie owych wakacji zaczęto nas dzielić na grupy i wprowadzać z powrotem do obozu. Pożegnałem się z mamą, bo chłopców oddzielono od kobiet. Kiedy przyszła kolej na grupę w krótkich spodenkach, nie miałem właściwie złudzeń co do dalszych swoich losów. Zaczaiłem się w sobie, jak gdyby szykując ciało do niesłychanego skoku w chwilę, która już zacisnęła gardło. Prowadzony pomiędzy barakami wynajdywałem w pamięci najmniejsze przewinienia okresu od ostatniej spowiedzi. Gdy podprowadzono nas do pawilonu z małymi okienkami, rozebraliśmy się do naga. Jeden chłopak wstydził się zdjąć koszulę przy Niemce w mundurze. Chichocząc ściągnęła ją sama. W niskim wnętrzu ostrzyżono nas do zera i zabrano, tym co mieli, medaliki. Po chwili oczekiwania wskazano drzwi prowadzące do następnego pomieszczenia. To była łaźnia. Po drugiej stronie sali z prysznicami tłoczyły się u wyjścia mokre kobiety z poprzedniej grupy. Jakiś starzec w pasiaku wołał po polsku, żeby szybciej się myć.

Kiedy wyszedłem po kilkunastu minutach na chłodne powietrze ubrany w więzienną koszulę, miałem już za sobą najgorszą chwilę w życiu. Jeszcze zrobiono nam fotografię z numerami i dopiero wtedy kazano iść z powrotem do namiotów. Szło nas tylko dwóch. Słoneczna ospałość południa nasycona była zapachem ostrego powietrza i środków dezynfekcyjnych. Z prawej strony znajdował się podwójny rząd drutów na izolatorach, z lewej ściana. W pewnym momencie ktoś zapsykał na nas cicho. Za drutami siedział czło-

wiek z wyciągniętą ku nam ręką, w której trzymał tabliczkę czekolady. Drugą ręką pokazywał na druty, żeby ich, broń Boże, nie dotknąć. Schnell, schnell, szeptał. Wziąłem. Kim mógł być człowiek, który miał w obozie czekoladę? Uniform miał więzienny.

Wakacje w Mauthausen nie są efektownym wspomnieniem. Inni mieli gorsze. Wyniosłem z nich jednak wiedzę, której przedtem nie posiadałem. Od tej pory wiem już, co oznacza śmierć. Potrafię sobie ją wyobrazić. Jej sceneria jest niesłychanie uboga. Może dlatego trudno o oddanie tak skąpego obrazu. Lęk przed nią różnił się od dawnych strachów. Był wyłącznie moją, niepodzielną własnością jak oko, albo ręka. Zniknął wszelki dystans pomiędzy rzeczywistością a człowiekiem. Najgłębiej ukryte w podświadomości aktorstwo stało się wówczas niemożliwe. W lęku obozowym, który towarzyszył nam przez cały czas wakacji, odkryłem jeszcze poniżającą samotność. Mnie samego poniżającą. W takich warunkach zamiera wspólnota. Każdy jest autonomicznym światem strachu odizolowanym od pozostałych, jest więzieniem dla samego siebie, którego pilnuje niewidoczny strażnik: lęk. Wiem, że kto mu ulegnie na trwałe, traci wolność. Przypuszczam, że do tej pory żyje pośród nas wielu ocalonych, zarówno prześladowców jak i prześladowanych, którzy jej nie odzyskali. Jak gdyby ówczesny paraliż cofnął się tylko, ale niektóre partie duszy pozostały nadal martwe. Są ludzie, którym trzeba robić odtąd sztuczne oddychanie przez całe życie.

I jeszcze jedno. Od tej pory uważam, że jesteśmy zdolni do wszystkiego i że wszystko jest możliwe o każdej porze dnia i nocy. Niekiedy pewność zmienia się jedynie w przypuszczenie. Wtedy czuję się bardziej wolny.

W namiocie obozowym spała koło mnie jakaś pani smarująca na noc zmarszczki ocalonym jakimś cudem kremem i poprawiająca brwi kopiowym ołówkiem. W kółko opowiadała o dywanach, które spaliły się razem z mieszkaniem na Rakowieckiej. Pamiętam, że słuchałem jej jak dziecka, chociaż sam przecież byłem dzieckiem. Widocznie stałem się już wtedy kim innym. A dzięki pani od dywanów nie dziwię się dziś ani sobie, ani nikomu, gdy w obliczu poważnych spraw myślimy o jakichś głupich zabawkach. Nie lekceważmy wzajemnie swoich zabawek i nie sądźmy, że nie jesteśmy wszyscy z pewnego punktu widzenia dziećmi.

Tajemnica naszego transportu rozświetliła się wkrótce. Pewnego dnia przyjechała do nas ekipa dziennikarzy, filmowców i cywilnych dostojników niemieckich. Jeden z nich wygłosił przemówienie o dobrotliwości armii, która ocaliła nas z rąk polskich bandytów. Wojskowa orkiestra grała wiedeńskie walce i rozdawano nam

porcje kiełbasy. Byłaby bez smaku, gdyby nie łzy bezsilnej wściekłości.

Rozesłano nas po tyrolskich wsiach na roboty. Przez resztę wakacji uczyłem się paść krowy.

DRUGI BRZEG

Był już marzec następnego roku, gdy raz jeszcze wróciłem na miejsce, z którego wyjechałem, by spędzić wakacje. Budynek szkoły: nowoczesny, wzniesiony w stylu publicznych obiektów międzywojennego dwudziestolecia, stał nie spalony na starym miejscu. W ogrodzie, pod oknami, przybył tylko lej po bombie. Na jego dnie znajdowało się nieco wody, w której pływały pajączki i robaki. Ściany porysowane, tynk spryskany odłamkami, rdzewiejące sprężyny wywleczonych na zewnątrz materaców, chwasty wyrastające ze środka pogiętych łóżek, szkło pod nogami. Przelazłem przez parapet sypialni. Naszej sypialni. Nad miejscem, gdzie stało moje łóżko, odkryłem własnoręcznie wbity gwoździk, na którym kiedyś wisiał pocztówkowy obrazek Kossaka wyobrażający aleję wysadzaną drzewami, którą galopuje ułan z jakąś wiadomością do sztabu. Lubiłem go dlatego, ponieważ wyobrażałem sobie zawsze, że to ja sam pędzę śliczny i dzielny wioząc dobrą wiadomość z pola bitwy. Obecnie patrzyłem w gwoździk po obrazku i nie widziałem nic poza nim. Pusty gmach. Za plecami ruina domku chirurga, który opatrywał mi łokieć, gdy Jasio Zielone Ucho zbyt mocno walnął w niego piórnikiem.

Kiedy wspominam siedem dotychczasowych szkół, przychodzi mi na myśl porównanie z rzeką i mostem łączącym dwa jej brzegi. Pierwsza ze szkół znajdowała się z tamtej strony wody. Pozostałe były mostem budowanym ku drugiej stronie nadchodzących czasów. Most wysadzony został w powietrze. Niektórzy koledzy i nauczyciele nie uratowali się z rwącego nurtu. Nie przepłynęli. Inni zostali ocaleni przez przypadek, tak jak i ja. Prawie nikogo z nich nigdy już nie spotkałem. A nawet jeśli się to zdarzyło, okazywaliśmy się innymi ludźmi odmiennego czasu. Tak odmiennego, jakby to było zupełnie nowe życie.

Trudno więc powiedzieć, że do miasteczka, w którym ukończyłem szkołę pana od śpiewu, można było jeszcze kiedykolwiek wrócić. Wraca się do czegoś, co było przedtem. Tymczasem odtąd wszystko było już inne, nie to samo, położone na drugim, nowym dla przybysza brzegu. Przywiózł nas tam wojskowy transport podążający z czołgami na Zachód. Był maj. Wagony toczyły się po poszerzonych torach ciągnięte przez lokomotywę z kominem podobnym do

lejka. Ona nie świstała przed stacjami, ale grała jak na organach. Miała silne płuca przywiezione z odległych równin Rosji. Po ulicy za dworcem w miasteczku maszerował oddział wojska śpiewając pieśni ze stepów. Front już się oddalił i wiadomo było, że nigdy nie wróci. Do przedwojennego mieszkania nawet nie zajrzałem. Żyli w nim inni ludzie. Znajdowało się ono nawet po drugiej stronie ulicy, na której stała ósma z kolei moja szkoła. Ale ona była na nowym brzegu, a dom na starym.

W ósmej szkole nie było mebli. Każdy uczeń musiał przynieść dla siebie z domu krzesło. Ale i w sublokatorskim naszym pokoju również było ich brak. Dostałem wreszcie jedno od nowej dobrej pani. Wyryłem na krześle scyzorykiem nazwisko z obawy przed kradzieżą. Niebawem jednak uległo ono rozbiciu w czasie jednej z wielu szaleńczych zabaw, których widownią była trzecia klasa. Najbardziej popularną igraszką wówczas był tzw. „czołg". Dwóch najsilniejszych chłopców przy wtórze krzyków i pisków koedukacyjnej widowni nacierało na siebie stołami. Kto kogo przeparł, ten zwyciężał. Coś z atmosfery zabawy w „czołg" miały również lekcje historii. Uczył jej staruszek, znany w mieście z pro-legionowych sympatii przed wojną. Z Dziadkiem igraliśmy w sposób podobnie okrutny, jak niegdyś z nauczycielem towaroznawstwa w handlówce. Zamiast kląskania „plum — bum" wznoszono w różnych kątach klasy okrzyk: „Niech żyje Piłsudski!" Starzec rzucał się ku podejrzanemu o wszczęcie rozruchu, chwytał go za uszy i targał po ławce. Reszta uczniów i uczennic wołała „to nie on, to nie on, panie profesorze!" Wrzawa była niesłychana. Dziadka niezadługo zwolniono na emeryturę, ponieważ nie potrafił radzić sobie z młodzieżą. Wkrótce umarł. Pogrzeb był uroczysty. Przewodniczący samorządu szkolnego niósł na czele korowodu chorągiew z wyhaftowaną nićmi srebrnymi śmiercią.

Za to na lekcjach Flory (której przypadłem do gustu po opanowaniu pamięciowym cyklu rozmnażania się komarów), uwaga powojennej młodzieży skupiona była przede wszystkim na postaci Maciusia. Ów kościotrup mieszkał w dyrektorskim gabinecie. Maciuś był przedwojenny. Przez całą okupację przechowywała go we własnym mieszkaniu Flora. Sadzaliśmy go obecnie w pierwszej ławce z obsadką w zębach i szalikiem na szyjnych kręgach. Profesorka nie mogła pojąć, jak możemy obchodzić się w podobny sposób z kośćmi prawdziwego człowieka. A przecież tylko dlatego dopuściliśmy je do swoich zabaw.

Profesor od geometrii mieszkał w domu, w którym wynajmowaliśmy z mamą sublokatorski pokój. Należał on z kolei do mieszkania państwa, których majątek został rozparcelowany. W łazience hodowali pamiątkową kurę zabraną z dóbr. Sypiała nad zepsutą

wanną. Trzeba było uważać idąc do ubikacji, żeby jej nie obudzić. W ogródku przed domem profesora od geometrii pojawiała się niekiedy jego krewna, której włosy nie zdołały jeszcze odrosnąć po powrocie z Oświęcimia. Te, które już się pojawiły, były rzadkie i robiły wrażenie niemytych. Unikała ludzi. Pełła ogródek, albo podlewała kwiaty nie odzywając się do nikogo. Dzieci z pobliskich domków nazywały ją „strzygą". Pamiętając minione wakacje usiłowałem nawet nie patrzeć w jej stronę, żeby azyl ciszy, którym otoczyła się przed wrogami, otulał ją tak szczelnie, jak sobie życzyła. Ona też przynależała do minionego czasu na zawsze. Zresztą nie wiem, co później się z nią stało. Sam profesor był człowiekiem zamkniętym i surowym. Rysował na tablicy trójkąty, a w ich rogach kształtne strzałki. Bałem się i jego siostry i przedmiotu, który wykładał. Późnym wieczorem słychać było co dzień w ogródku radiowy sygnał BBC „bum-bum-bum-bum".

W ósmej szkole włożyłem już na stałe długie spodnie, przeszedłem mutację i po raz pierwszy ogoliłem baczki. Niby nie mają tego typu wiadomości wielkiego wpływu na treść obecnych poszukiwań własnej tożsamości w odbiciach minionego czasu, ale może nie należy z drugiej strony znaczenia długich portek lekceważyć. Otrzymaliśmy je razem z innymi ciuchami od UNRR-y. Trochę odstawały z tyłu, co mnie peszyło, zwłaszcza w czasie nauki tanga, którą pobierałem od koleżanki, córki gospodarzy mieszkania. W tym czasie już urządzano zabawy. Nigdy jeszcze z czymś podobnym się nie spotkałem. W modzie były przedwojenne tanga, ale niezadługo miał wejść w modę swing przywieziony przez powracających z Zachodu. Tańczyło się również w czasie imienin, przy dźwięku patefonów na korbkę, obracających z wielką szybkością zdarte płyty. Dziewczęta stroiły się, ale nie malowały, przeważnie miały przerobione ze starszych suknie, co usprawiedliwiało ostatecznie nieco przesadny krój galowych moich spodni. Pod koniec zabaw orkiestry grały zawsze „Czerwone maki na Monte Cassino". Stawaliśmy na baczność, podobnie jak w czasie śpiewania „Boże, coś Polskę" na zakończenie szkolnych mszy.

Ale szperając w pamięci i wydobywając z niej kolejne obrazy nie potrafię już się otrząsnąć z nuty goryczy, która utrudniała mi, podobnie jak i obecnie utrudnia, udział we wspólnych nastrojach obudzonych przez obydwie pieśni. Były one naśladowaniem czegoś, co w nieuchwytny sposób, nie wiadomo kiedy i jak, przestawało istnieć.

Również sama szkoła nie była jeszcze nową, ale już nie była i starą. Taki twór przejściowy korzystający ze starych podręczników historii, ale tylko dlatego, że nie opracowano jeszcze nowych. Nie zapisałem się też w niej do harcerstwa. Internat, mimo dro-

gich sercu wspomnień, już nie był imprezą do powtórzenia. „Płonie ognisko i szumią knieje" śpiewałem na lekcjach inaczej niż dawniej. Nie tylko z powodu mutacji, ale i owej goryczy, która zasiana została w sercu. Na skutek ironicznego stosunku do nauki religii otrzymałem nawet od katechety ostrą naganę. Odbywały się właśnie rekolekcje, którymi zresztą bardzo się przejmowałem. Jednak na lekcji „dogmatyki" zauważyłem zgryźliwie, że większość czystych duszyczek z czytanek ukazywanych klasie za przykład młodzieńczej pobożności uczęszczałaby na filmy od lat 18-tu, gdyby w ich czasach istniało kino. Można powiedzieć, że diabeł przekomarzający się z wszystkimi katechetami świata wstąpił wtedy akurat we mnie i jeszcze sprowadził paru innych kolegów. „Każdy z was może zostać świętym i powinien do tego dążyć ze wszystkich sił i całego serca", grzmiał ksiądz z katedry. A ja przypomniałem sobie ostatnie wakacje i „strzygę" podlewającą kwiaty w gorzkim jej ogrodzie. „Ksiądz chrzani, bo tam nie był" szeptał Kusy. I kto wie, czy nie miał racji?

„Bitwę o Stalingrad" oglądaliśmy w kinie z całą szkołą. Nigdy jeszcze i tej przyjemności nie doświadczyłem. Na ekranie zaczęły się ukazywać kulisy dramatu. Po mapach sztabowych rozlewały się grubiejące strzałki ataku radzieckich ugrupowań, pełzły na tyły swastyk, zakleszczały je, a potem gniotły. W głównej kwaterze stał Stalin otoczony generałami i wodził palcem po planach. W zaśnieżonych ruinach przebiegali przygięci do ziemi ogniem żołnierze wołający „urrra!" Następnie z brzozowych zagajników wytaczały się roje czołgów, a nocne niebo świetliście rozdzierał ogień katiuszy.

Wróciła również na ekran „Królewna Śnieżka", ale na nią nie poszedłem. Natomiast korzystając ze świeżego zarostu począłem się przemykać na filmy o miłości. Były to zazwyczaj ocalałe z wojny melodramaty. Ocalałe dosłownie. Ich treść jest ponadczasowa. Dla nas, uczniów i uczennic trzeciej klasy, nic nad nią nie było ciekawszego. Umawialiśmy się w owym kinie na randki odkrywając z dreszczem elektryzujące właściwości spoconych rąk i kurczowo zaciśniętych kolan w pocerowanych pończochach w prążki.

PLUSZOWY NIEDŹWIADEK

Na miesiąc przed ukończeniem szkolnego roku raptem uciekłem z miasteczka, wsiadłem do pociągu Warszawa—Szczecin i następnego dnia, po nieprzespanej nocy znalazłem się na Dzikim Zachodzie. Do tej pory nie potrafię dociec, co właściwie było główną przyczyną zaskakującej decyzji. Mądry po latach mniemam, że obydwoje z mamą nie potrafiliśmy się odnaleźć na starych śmieciach,

w miasteczku pana od śpiewu. Chcieliśmy żyć od nowa po zburzeniu wszystkiego co było, jak gdyby nic się nie wydarzyło. Powrót nasz był jedynie odruchem podyktowanym przez pamięć i przyzwyczajenie do tej wizji zakończenia wojny, która się nie spełniła. Widzę jeszcze inne przyczyny ucieczki: zakończona akurat nieszczęśliwie pierwsza miłość z córką właściciela warsztatu naprawy rowerów; niezbyt dobre stopnie; wiadomość, że ojciec już nigdy do nas nie wróci; wiek, w którym chłopcy lubią wyruszać na poszukiwanie przygód.

Za racjonalnością ostatniego z argumentów przemawia świadectwo śmierci mojej maskotki: niedźwiadka Miodusia. Otrzymałem go w podarunku w dniu pierwszej wigilii wojennej. Wtedy, gdy studiowałem ilustracje Grottgera w ramach dworskiej edukacji. Mioduś przetrwał ze mną wszystkie szkolne lata. Był widzem w kinematografie wyświetlającym wygrane w „bączka" klisze i ministrantem w okresie religijnych uniesień. Ja grałem „Boże, coś Polskę" na organkach „Honera" a on dzwonił na „Sanctus". W internacie wisiał obok ułana galopującego z radosną wiadomością wśród drzew. Nie wyjechał natomiast na wakacje do Mauthausen. Ocalał z powstania w pokoju ciotki, gdzie go zapomniałem w czasie ostatniej bytności. Odłamek wypruł mu trociny z brzucha. Mioduś był więc postacią wybitną. Nie zabawką, ale kimś zupełnie na serio. W dwa dni po ucieczce wałęsaliśmy się obydwaj po Szczecinie. Noc spędziliśmy na dworcu. Następnego dnia wyruszyłem razem z nim w kierunku pobliskiej granicy z zamiarem przedostania się dalej na Zachód. To był jak gdyby powrót do wojny, od której nie sposób było się widocznie tak łatwo oderwać. A przecież już się skończyła.

Po paru kilometrach zatrzymał nas posterunek MO. Nie bardzo potrafiłem wytłumaczyć, kim jestem, gdzie idę i po co. Zabrano nas do okratowanego budynku. Wypróżniłem kieszenie. Nic w nich nie było zdrożnego. Przesłuchujący mnie sierżant wziął z biurka Miodusia i począł podejrzliwie miętosić. Piskliwym ze strachu i emocji głosem zacząłem prosić, by nie robił mu krzywdy. Ale ów odruch jeszcze większe wzbudził podejrzenie. Dryblas pod pierwszym wąsem, z kogucią grdyką, występujący w obronie pluszowego niedźwiadka, musiał być dla surowych mężów na granicy państwa gościem co najmniej osobliwym. Sierżant wyjął bagnet i wypatroszył Miodusia na moich oczach. Potem popatrzył na denata, włochate zwłoki wyrzucił do kosza i zaczął bębnić palcami po biurku. Wreszcie wstał i wygłosił dłuższe przemówienie o gówniarzach, którzy zamiast siedzieć w szkole wałęsają się nie wiadomo po co i gdzie. Zamknięto mnie do aresztu na noc, a rano po paru jeszcze grzmotach wypuszczono na drogę ku miastu.

Dziś wiem, że to Mioduś zawracając mnie z drogi pokierował dalszym życiem. Podejrzewam go nawet o pewną przewrotność, co więcej, nawet chytrość zamaskowaną spokojem na twarzy. Kto wie, czy to nie on sam tajemnym sposobem, znanym jedynie wojennym maskotkom, naprowadził mnie na patrol MO. Czy domyślał się, że sam przepłaci tę decyzję śmiercią? Wszystko możliwe. Nie wiadomo, do jak wielkich poświęceń zdolne są pluszowe niedźwiedzie. Wiedział o mnie więcej niż ktokolwiek inny. Kiedy siedział w opuszczonym przez wszystkich mieście, z raną broczącą trocinami, musiał niejedną rzecz ważną przemyśleć. Stąd myśl tak jasna i świadomość, że powrotu na tamten brzeg wojny już nie ma. Musiał zresztą sam być przywiązany do leżącego w gruzach czasu. Ale zdołał się zdobyć na rzecz niesłychanie w ludzkim świecie rzadką. *Nie miał złudzeń, a mimo to nie stracił nadziei.* Dlatego zawrócił mnie z powrotem do miasta.

Zrazu poczułem się bez niego bardziej niż zazwyczaj samotny. Musiałem już jednak pozostać. Zatelegrafowałem po matkę. Przyjechała i dopiero wtedy życie naprawdę zaczęło się toczyć od nowego początku.

TEORIA WZGLĘDNOŚCI

Dziewiąta moja szkoła, do której chodziłem najdłużej ze wszystkich, bo aż trzy lata, mieściła się w budynku poniemieckiego gimnazjum w Szczecinie, nieopodal portu. Początkowo jej parter zajmował Państwowy Urząd Repatriacyjny. Od rana wystawali na jego korytarzach przybysze ze wszystkich stron kraju, zwłaszcza z wileńszczyzny. Baby okutane w chusty kiwały się monotonnie w oczekiwaniu na przydział gospodarstw. Jacyś egzotyczni faceci w baranich czapach palili zawijaną w gazety machorę. Niektórzy z nich spali na ławach, inni przewijali onuce, studiowali z namaszczeniem urzędowe papiery, lub z właściwą ludziom wschodu cierpliwością przyglądali się klamkom u drzwi. Gdy minęło się ich wszystkich po kolei, wejść można było z końca korytarza do wielkiej auli. Jej największą atrakcję stanowiły organy na chórze. Świeciły szczerbami po wyrwanych piszczałkach. Gdy się taką znalazło, buczała jak żywa. Z najwyższego natomiast piętra gmachu wydobywał się odór gnijących eksponatów szkolnego muzeum przyrodniczego. Spirytus ze słojów wyciekł, albo zużyto go do wyrobu wódek. Zeschnięte gady i płazy siedziały przyczajone na dnach akwariów przyglądając się znieruchomiałymi oczyma intruzowi. Resztę budynku doprowadzono już zupełnie do porządku. W klasach czekały na nas masywne, pruskie ławki, oszklone okna i podłogi pachnące terpentyną.

Po lekcjach spędzałem czas na dziwnym i zupełnie nieznanym mi do tej pory zajęciu. Budowaliśmy dom. Naprzód, po rozejrzeniu się w mieście, wybraliśmy sobie ulicę kwitnących ogrodów, wysadzaną brzozami, opadającą łagodnym wirażem ze wzgórza. Na tej ulicy wyszukaliśmy mieszkanie. Były to jak gdyby cztery wille razem zlepione ścianami. Jedna z nich miała być nasza. Dwa pokoje na górze, dwa na dole, własny strych, piwnica, a od tyłu ogród z drzewami obsypanymi zawiązkami owoców. Po otrzymaniu od władz miejskich pozwolenia na zamieszkanie w tak nieprawdopodobnie ogromnym królestwie, zaczęliśmy szukać do niego drzwi. Brakowało również niektórych okien i innych urządzeń, przede wszystkim mebli. Drzwi znaleźliśmy w niezajętym jeszcze mieszkaniu obok. Zamontowałem w nich olbrzymią zasuwę chroniącą od wszelkich strachów prawdziwych i urojonych. Od tyłu również wprawić trzeba było drzwi przywleczone z daleka, bo w pobliżu wszystkie już zostały zajęte. Poręcz do schodów prowadzących na piętro znalazłem w mieszkaniu jeszcze pustym, ale opatrzonym stemplem kwaterunku. Odpiłowaliśmy ją nocą. Księżycowymi ogrodami uciekaliśmy dźwigając ją z siostrą. W podobny sposób zdobyło się (o nieba darujcie!) parę „lewych" i „prawych" skrzydeł do okien. Dopiero gdy dom zamykał się i otwierał na wszystkie strony zgodnie z naszą wolą, a schody nie groziły katastrofą, pomyśleliśmy o sprzętach. Zaczęły się wtedy owe bajeczne podróże z wypożyczonym wózkiem do osiedla wielkich bloków na peryferiach. Całe klatki schodowe stały otworem, aczkolwiek co najlepsze znajdowało się już w mieszkaniach tych, którzy przyjechali wcześniej. Powoli jednak i nam udało się meble skompletować.

Spotkania z opuszczonymi blokami specjalnie silnie wryły mi się w pamięć. W pokojach stały wyschnięte kwiaty. Gdzieniegdzie, na dnie klatek, leżały martwe kanarki. Po podłogach przebiegały to tu to tam kłaki pierza wyprute z wystygłych posłań. Wśród zwałów książek i gazet leżały pozlepiane ptasimi ekskrementami egzemplarze *Mein Kampf* i *Mitu XX wieku* Rosenberga. Również i książki kucharskie, wodolecznictwo doktora Kneippa z rysunkami przedstawiającymi wąsatych mężczyzn robiących sobie nasiadówki w blaszanych wanienkach, dzieła Heinego, encyklopedie Brockhausa, jakieś familienblatty, soldatenzeitungi i książki dla dzieci. Wszędzie pachniało kwaśną wilgocią. Turkot meblarskiego wózka rozbrzmiewał echem po zachwaszczonych podwórzach. Ja ciągnąłem, siostra pchała, w drzwiach domu oczekiwała podniecona matka.

Lekcje odrabiałem we własnym pokoju! Za oknem szumiała brzoza. Coraz więcej świateł zapalało się w okolicznych domach. Rano kolega wołał z chodnika, żebym się pospieszył do szkoły.

A ta dziewiąta szkoła nie była już niczym innym jak tylko

właśnie szkołą. Zniknęła dwuznaczność istnienia rozdartego pomiędzy niemożliwymi do spełnienia pragnieniami, a pętającym myśli strachem i niepewnością. Był to rzadki okres w dotychczasowym życiu, kiedy wierzyłem w spełnianie się oczekiwań. Przyszły zielone lata niespodziewanie, jak wszystko, co przychodzi i jest po prostu takie, jakie jest, realne, prawdziwe, nieuniknione.

Doszło nawet po roku do tego, że polubiłem łacinę. Wykładała ją Łacinnica. Brak innego przezwiska wskazuje, że kochała swój przedmiot. Przedarłszy się z nią przez ciemne labirynty podstaw gramatyki wyszliśmy razem na wergiliańskie wzgórza, pod czyste niebo cycerońskiej prozy. Rzymskie podboje opisywane w pamiętnikach Cezara podobne były znów do pochodów ołowianych żołnierzy, a nie roztrzaskujących sobie nawzajem łby żywych okrutników. Ale tylko było tak do czasu. Bo Łacinnica lubowała się w porównaniach antycznej historii z najnowszą. A interpretacja wątków mitycznych w poezji nabierała w jej ustach ironicznego zabarwienia, które nie było mi obce. Może wiedziała, że stawianie chłopcom za wzór heroicznych mężów, którzy giną za ojczyznę w pozach wystudiowanych przed lustrem, nie ma już sensu. Podejrzewam nawet, że sama patrzyła na swoich ukochanych Rzymian inaczej niż jeszcze parę lat wstecz. Mówiła nam bowiem nie tylko o ich wielkości, ale i licznych podłościach. Do ich porządkującego zmysłu odnosiła się z podejrzliwością człowieka, wiedzącego dobrze, czym pachnie dobra organizacja połączona z podbojem. Ucząc nas mitów greckich Łacinnica doszukiwała się w nich cech humorystycznie absurdalnych. Bawiła ją dziecięca wyobraźnia umarłych. Starając się wydobyć z szkolnych tekstów urok strofy horacjańskiej zmuszała się jak gdyby do wiary, że wyrabianie w młodych ludziach poetyckiej wrażliwości służy ich dobru.

Historii uczył Baleron, ex-ziemianin z poznańskiego. Dyktował nam z pracowicie zapisanych maczkiem kartek przebieg wydarzeń z okresu pierwszej wojny światowej i pierwszych lat dwudziestolecia. Notowaliśmy wszystko w brulionach. Stare podręczniki, w miarę przybliżania się do lat obecnych, coraz bardziej wykazywały swą nieporadność w rozumieniu tego wszystkiego, co się stało i co będzie. W następnej klasie, licealnej, Baleron już nie uczył historii lecz Nauki o Polsce Współczesnej. Zapoznaliśmy się z treścią Manifestu PKWN, strukturą Krajowej Rady Narodowej i Kartą Narodów Zjednoczonych. Na ścianach wisiały nowe portrety.

Wychowawczynią klasy początkowo była polonistka. Musiała jednak niebawem, na skutek pewnych wydarzeń w klasie, zrzec się swojej funkcji. Miały one miejsce na iluś tam kolejnych

przerwach pierwszego roku nauki. Po prostu po wyjściu profesorów z klasy działy się w niej rzeczy straszne. Zabawa w „czołgi", już nie przy użyciu kruchych stolików, ale masywnych, niemieckich ławek, przybrała w dziewiątej szkole wymiary zgoła apokaliptyczne. Nadodrzańską jej mutacją stała się z biegiem czasu gra w „garba". Do walki stawały dwie drużyny, każda w sile czterech uczniów. Pierwsza z nich wiązała się rękami w garbaty łańcuch, druga wskakiwała na jego plecy. „Garb" ruszał walcząc ze sobą zaciekle. Drużyna spod spodu starała się zrzucić górną podskakując, trzęsąc i klucząc, górna natomiast, również skokami usiłowała rozerwać pod sobą żywy łańcuch. Reszta klasy kibicowała. „Garb" chodził od okna do drzwi i z powrotem niszcząc każdego i wszystko, cokolwiek napotkał po drodze. Pewnego razu jego ofiarą padła wchodząca z klasówkowymi zeszytami Polonistka. Oficjalnie rozwiązano klasę posiadającą już na sumieniu o wiele więcej przekroczeń. Wezwano rodziców, składaliśmy nawet podania o powtórne przyjęcie do budy. Kiedy owe zabiegi administracyjno-wychowawcze dobiegły wreszcie końca, opiekunem nowej menażerii był już sam Dyrektor.

Uczył biologii. Co pewien czas usiłował nam wytłumaczyć, że uczniowie polskiej szkoły w Szczecinie muszą być bardziej odpowiedzialni niż gdziekolwiek indziej. Rozumiał, że nadmiar niewyładowanych w zabawach sił wylewa się obecnie z nas w postaci „garbów", nie mniej nawoływał do solidarności z belframi, którzy „kładą fundamenty pod" i „kroczą w". O dziwo, wbrew wszelkim oczekiwaniom, patriotyczne przemowy Dyra robiły na nas wrażenie. Jego autorytet płynął i stąd, że był człowiekiem dzielnym i uczonym. Zapamiętałem go jako prawdziwego mężczyznę, z wąsami pod mięsistym nosem i zeszycikiem do stopni, które stawiał sprawiedliwie. Czuć było, że nie boi się nas. Więc my musieliśmy się bać jego. Ale nie wykorzystywał uprzywilejowanej swej sytuacji. Przeto czuliśmy do niego również i szacunek.

O tak, Dyro dziewiątej szkoły to był naprawdę Ktoś.

Jeśli chodzi jednak o edukację odbywającą się na przerwach ogłaszanych za pomocą ręcznego dzwonka z długą drewnianą rączką, to nie ograniczała się ona wyłącznie do ćwiczeń akrobatycznych. Obok gimnazjum był port. Przyglądaliśmy mu się z wysokości bulwaru obrzeżonego kamiennymi murami. W pierwszym roku nauki ciszę zielonych przestrzeni poprzecinanych kanałami naruszał jedynie pogłos uderzeń metalu o metal. Jakby ktoś wielkim młotem bębnił w stalową skrzynię. Żadnego ruchu. Jedynie stada mew daremnie szukających odpadków podrywały się z nad wody nie poplamionej olejami z maszyn. Fantastycznie powyginane konstrukcje urządzeń przeładunkowych oplatały wikliny.

Kamienie nadbrzeża rozsadzała zieleń. Wielki elewator zamykający perspektywę basenu leżał niby kamień u wrót unieruchomionego królestwa marzeń o podróży. Powoli jednak i ono zaczęło ożywać. Tu i ówdzie ukazały się pióropusze pary z lokomotyw, bocianie spacery rozpoczęły dźwigi, kacze wędrówki holowników pozostawiały ślady na nietkniętej do tej pory tafli basenu. Wreszcie, któregoś dnia, ukazały się okręty. Ich rozmiar wskazywał, że można już nimi opłynąć cały świat dookoła. Oglądane z bliska odkrywały tajemne znaczenie obcych napisów, wnętrza kabin oprawne w mosiężne ramy iluminatorów, twarze załóg i dźwięki nieznanych słów. Pachniały olejną farbą i workami. Z wielkich przerw powracaliśmy wolnym krokiem sprzeczając się o techniczne detale nieosiągalnych podróży.

Trochę to dziwne, ale wtedy jeszcze zupełnie nie myślało się o świeżo zakończonej wojnie. Raczej opanowała nas pasja mętnego filozofowania o sensie życia, co mi już, niestety, pozostało na zawsze. Z jedynej wówczas w mieście prywatnej wypożyczalni zabierałem co tydzień do domu nieprawdopodobnie trudne książki. Rozumiałem je piąte przez dziesiąte, niemniej, samo obcowanie z nimi napawało rozkoszą „rozmowy z tytanami myśli", jak określała ich mama. Zwłaszcza któryś z traktatów Schopenhauera wywarł na mnie ogromne wrażenie ponurą wizją świata rozpieranego ślepymi siłami woli ukrytej w gwiazdach i dłoni człowieka. Nie wiedziałem dokładnie, o co chodzi, ale podzielałem z filozofem mniemanie, że życie jest czymś równie potężnym co i smutnym.

Wśród przyjaciół począłem więc uchodzić za tego, który myśli. Jeden z nich zwłaszcza stał się partnerem dyskusji na tematy najwyższej rangi. Był nim Japa. Często odwiedzaliśmy się nawzajem w domu. Przed wojną jego ojciec był bezrobotnym. Dzieciństwo Japy nie przypominało w niczym mojego. O tyle tylko, że i on chodził już do którejś z rzędu szkoły. Nikt go jednak nigdy nie usiłował nauczyć gry na fortepianie. Japa, prawie jedyny w klasie, należał do Związku Walki Młodych. Wtedy wymagało to pewnej odwagi czy zdecydowania i wiem, że miał liczne wątpliwości natury bardziej filozoficznej niż społecznej. Wygrzewając się nad jeziorem, odpoczywając po pływaniu pod nawisami osłonecznionych gałęzi dyskutowaliśmy o tym, czy istnieje miłość pomiędzy kobietą i mężczyzną (czy też wyłącznie ślepe pożądanie!) oraz czy światem rządzi Bóg.

Drugim partnerem dyskusji był Pędrek. W willi jego rodziców wisiały na ścianach fotografie koni z przedwojennego majątku. Wnętrze domu upodabniało się w miarę zagospodarowywania do widoków przechowanych jeszcze żywo w pamięci dworów, w któ-

rych mieszkałem. Z tamtego brzegu przywoływano duchy nie istniejących już sprzętów i zwierząt. Właściwie z Pędrkiem łatwiej było znaleźć wspólny język niż z Japą. Ale Japa bardziej się przejmował myśleniem. Pędrek miał do życia i wszystkich niezwykle ważnych spraw dyskutującej młodości stosunek nonszalancki i głęboko niefrasobliwy. Nie potrafiłem się na coś podobnego zdobyć, chociaż bardzo tego pragnąłem. Własna powaga i zasadniczość niezwykle mi ciążyły. Ale Japa mi był przez to bliższy. Podświadomie zazdrościłem Pędrkowi jego dobrego samopoczucia, owej nieświadomości, czym jest ziarno życia ściskane w minucie lęku, lub w godzinach głodu, w wewnętrznym odosobnieniu, w ukryciu przed wszystkimi. Rozumiałem, dlaczego Japa przestaje wierzyć w Boga. Pędrek nie rozumiał.

Mimo dobrych wyników w pływaniu, nieco gorszych w myśleniu, dopuszczenie do matury w pewnym momencie nauki w dziewiątej szkole przestało być pewne. Wtedy mianowicie, gdy Ficuś, jak sama nazwa wskazuje trudniący się nauczaniem fizy, oświadczył dnia pewnego, że Marcin zapewne będzie repetował rok, o ile nie nadrobi zaległości i strasznych zaniedbań jego przedmiotu. Uczyłem się jak mogłem przez dni siedem, aż Fic wyrwał mnie do odpowiedzi. Zupełna fizykoodporność, która znamionowała zawsze mózg, który akurat mnie przydzielono w dniu stworzenia, tym razem groziła prawdziwą klęską. .Uratował mnie Einstein. Nie chodzi o niczyje przezwisko, ale o prawdziwego Einsteina. W numerze wychodzących już wtedy „Problemów" przestudiowałem akurat artykuł o teorii względności, który następnie dyskutowaliśmy z Japą jednakowo dziwiąc się przewrotności przyrody.

— No, Marcin, Einstein to z ciebie chyba nie będzie — stwierdził obecnie, w czasie mylnych zeznań pod tablicą Fic. — A wiesz w ogóle, kim jest Einstein?

Po wyrecytowaniu przeze mnie całej teorii względności z „Problemów" zapadła w klasie cisza, a profesor (wyobrażam ja sobie), otworzył ze zdumienia usta.

I tak, dzięki teorii względności, ukończyłem dziewiątą w swoim życiu szkołę.

Marek Skwarnicki

MIKOŁAJ BIESZCZADOWSKI

NA TEMATY Z CAMUSA

I. ZAMIAST WSTĘPU

Pamiętam kiedy Tomasz Mann
znużony jazgotem ptaszarni opuszczał nas
na poduszkach komicznej landary —
przedpotopowy samochód miał latarnie zasnute krepą —
za kierownicą służbiście w sztywnej liberii śmierć
i jeszcze świecił przez szyby cylinder krzywo jak tiara
nad sępim profilem
(Tak spadać nieruchomo w otchłań fotografii
nad hipnotycznym lustrem lekko się pochylać
potrafi dla przekory tylko wielki pan)
Towarzyszył mu uśmiech doskonałej ironii
albo grozy co wychodzi na jedno
pod maską z gipsu czy z brązu —
Na pożegnanie tykały z uporem mieszczańskie zegary
w zbombardowanych salonach: chwała złotego wieku
pary i elektryczności.
To było mniej więcej wszystko
a wszystko wypożyczono na chwilę
jakiejś wieczności
z rekwizytorni proroków.

Słuchaliśmy bez zapału jak dudni pod mostem Styks
już wiekowy i nudny, ze szkolnych wypisów.
Przechodziły czwórkami zdania, które jak nikt
umiały dotrzymać kroku tak zwanej rzeczywistości
ale już nie potrafią.
Ci co zostali na brzegu powiewali chusteczkami
albo tłumili ziewanie
niby turyści gdy krążą po historycznym kościele
choć odźwierny o pyszczku złowieszczego lisa
podzwania kluczami i wyciąga rękę po napiwek.

Pamiętam była wtedy noc ze szkła
z sierpniowego jak tylko u nas i brzęczał strumień
tkliwie po szubertowsku, die Forelle
to znaczy pstrąg.
I ktoś o ciasnych raczej horyzontach chociaż oblatany
w zawiłościach nowoczesności i aż pstry
od różnych izmów
jakby go ustroili na niedzielę
powiedział że to koniec
z cmentarzyskiem wielkich literatur
z nekromancją akademizmem i tyranią gramatyk;
— będziemy mieli słowa bez słów jak ptaki
albo jak lekki instrument ukulele albo dłonie
kiedy klaszczą albo trąbka
na której tańczy po omacku magik
z aniołem w duszy choć o rysach gbura:
Louis Armstrong —

I przypominam sobie że nas ktoś zawołał
(może to było wcześniej o dobrych parę lat
mnie się jednak zdawało jakby w tym samym czasie)
głos który się podniósł nagle z nagiej ziemi
kwiat nieulękły
albo ze snu jak żołnierz
czy z pragnienia którego nie ugasisz
czy nie bardzo wiadomo skąd —
na polu bitwy gdy nikt nie słucha komendy kapitana
choć huczą ciężkie działa i czujemy swąd
okrutnych pieców w których dotąd pała
rachunek pokoleń — niewykryty błąd

głos obcy jednak począł drgać znajomą strzałą
w mojej własnej gardzieli
jak hasło kiedy porywa przecież przykuwa do miejsca
każe walczyć a jakby powściągał nas w boju
i wiąże z naszym czasem i dzieli —
taki który wzywa na sąd

II. ŚMIERĆ

W błyszczącym fartuchu położnej, obrócona do widzów plecami
przywarowała u wejścia; robotnica
albo robot
bo widać jak pulsują miarowo pierścienie odwłoku

tajemny mechanizm warczy złowrogo i wieść
o jej przybyciu dociera głęboko
do najtajniejszych galerii zadżumionego ula.
Nad pasieką ważą się losy; wrzask zatraceńców
zagrzewa zastępy — ona jednak znużona ciężko dyszy —
na krótko zapada w sen i znów poczyna dygotać
przeszywana żądłami nagłych bólów —
ręce w oślizgłych rękawicach rozczapierza
jakby sparzone — a może to są kleszcze kraba
bo otwierają się i zamykają nożycami
czemu towarzyszy przenikliwy syk
albo raczej pisk schwytanej w potrzask myszy
Wszyscy czekają z zapartym tchem co teraz nastąpi
bo to jest chwila najwyższego napięcia starannie obmyślana
przez najsławniejszego w świecie metteur en scène —
Bohater zjawia się nagle niby rzucony na żer
— widziałem jak umierają psy — powiada
i jeszcze
to jest kukła
ukręcona z gliny i słomy — A oni już czują w dłoniach
jak im się niecierpliwią brawa —
Przecież wystarczy ją wywołać po imieniu
fatalną kartę w najciemniejszej z gier
żeby przestała przerażać
On tymczasem jednym gwałtownym gestem jakby dobywał miecza
albo zdzierał maskę
składa jej ukłon: ja wiem że śmierć
to coś co zawsze jest plugawe

Wtedy ona odwraca się niby zwierzę które usłucha
rozkazu swego pana i widać wyraźnie uśmiech
szeroki po macierzyńsku od ucha do ucha
kiedy powoli obnaża całą prawdę —
Teraz już wszyscy wiedzą że to jest królowa
Regina in coelis
jej macki świecą nad czołem aureola
splecione w ruchliwy wieniec.
Potem ujmuje go w dłonie tak właśnie
jak się tego uczyła u samego Boga,
bardzo ostrożnie żeby unieść wysoko
na oczach wszystkich —
Na oczach wszystkich kruszy go z cichym chrzęstem
jakby chciała powiedzieć przez to: jestem

I nic już więcej nie ma tylko droga
po której wszyscy jeden za drugim wychodzą
w wielkim porządku

III. WYMIAR SPRAWIEDLIWOŚCI

W godzinie która uszła
władzy piekielnych zegarów
skrzydlata mysz
nieruchoma już na wieki wieków
wysoko na ścianie urzędu
białej jak czas
w samo południe
w blasku tak przeraźliwym że oko
staje kołem
pod powieką ze szkła
kiedy płonie nade mną
wielka lampa chirurgów —
rozpłatany
na całą szerokość ciała
oczyszczony z wnętrzności
odcedzony z dymiącej posoki
na pustym kuchennym stole
nagi — tak bardzo że tylko nagość
widać — wydaną na widok wszystkiego
co patrzy
leżę i świeci mi nóż
naczelnego kucharza
i obraca się w lewo w prawo
cienka igła busoli —
wszystko co we mnie żywe bez kresu i drga
i jeszcze raz mnie boli — od początku
który spoglądasz na mnie z wysokości
Wysoki Sądzie
którego nie ma bo nie ma sądu
ani po lewej ni po prawej stronie
dnia —
nim mnie przegryziesz i wyplujesz
jak ślinę która jest letnia i słona
w połowie przemieszana z krwią —
zbaw
od powrotów godziny
na tarczach

żywych zegarów
tańcząca mysz
pod lampą na niskim biurku oczy sędziów śledczych
bezlitośnie
każdą nienarodzoną myśl
i wywlekają zdanie po zdaniu
mierzą mój słuch i dreszcz
i zbuntowany dotyk
mierzą swój słuch i dreszcz
i zbuntowany dotyk
i nakłuwają serce skalpelem jak włos
wedle prawideł nieczułych gramatyk —
Który nie byłem z świadków ani głos
sumienia —
szept — gorzki pokarm wieku
korzeń traw
niech pod obronę weźmie jasna ciemność
niewyrażania

IV. ABSURD

To znaczy schylić się nad wąskim stołem
w centrum ciemności, na krawędzi snu
rozwinąć mapy żeby długo śledzić
pozycje nieprzyjaciół i linię obrony
u szańców niezdobytej chociaż padła twierdzy

Tymczasem śmierć przez ramię wydaje rozkazy
krzyżuje plany kreśląc wszerz i wzdłuż
dyktatorskim ołówkiem kartę rękopisu
a w głębi pustej sceny wywraca koziołki
dowcipne piekło Hieronima Boscha

Do zalanego krwią przystąpić stołu
bez rangi wskrzesiciela — elektryczny nóż
zanurzyć w dawno martwe i skurczone serce
jakby jeszcze świeciła tam iskra nadziei

Nadziei nie ma! seplenią umarli
stłoczeni rojną zgrają na szkiełku zegarka.
Powódź wchodzi na schody już sięga do ust —
zostaje pusty pokład we władzy demonów
a przecież walczyć dalej — dalej jak o wszystko

To znaczy dźwigać w ustach język apostoła
żeby nie wyznać żadnej z naszych wiar
o głos dla uschłych gardeł modli się pustynia
sfrunie świetlisty gryzoń — niezmożona myśl
To znaczy dźwigać w ustach język apostoła

Jak piastun budzić zdanie po zdaniu do życia
wywlekać z powijaków rozżarzony kształt
Hasło nigdy nie dane ocali godzinę —
O świcie wielki nikt nad spustoszonym stołem

Którzy uwierzą w ciała zmartwychwstanie
ci którym obce zmartwychwstanie ciał
na zawsze pogodzeni przez niczyją pamięć
witają znak przymierza — nagie ludzkie czoło
i płynie stół jak łódź przez rue Madame

To znaczy widzieć światło choć z nim nie pojedna
żadna z cudzych dialektyk i niewiernych miar —
twarda lekcja absurdu darmo dana nam —
Nienarodzeni grożą że jednak że jednak

V. W DOLINIE KONSULÓW

Z dwu potęg: zbrojne ramię i skrzydlata myśl
myśl tylko nieśmiertelna choć ginie od miecza —
ona jedna kwitnieniem zaprzecza zniszczeniu;
po zardzewiałym ostrzu pnie się dziki powój —
Tak rzecze cesarz drwiąc do wodzów swoich
u progu doliny konsulów

Nie pamiętam gdzie drzemie zamierzchła dolina konsulów
w kamieniołomach młodości
wśród szkolnych tekstów z Katona?
Lecz żyje we mnie potwór sporu i pogardy —
czasem uderzy pod gardłem — niedonoszony płód.

Anegdota z cesarzem ma głębsze znaczenie
jak terkot starej strofy nocą nim zaśniemy —
Straszy antyczny sędzia z nieuchronną wagą,
przed czyje oczy składać mamy ciężar win?

Nieodpomniana pamięć wyleczonych chorób
(kto wspomina udręki wyrwanego zęba)
dawne bitwy wewnętrzne i groza wyboru
na nic. — Jak dusicielka codzień małoduszność
zakłada nam obrożę: nasz laurowy wieniec

Sam ze sobą to znaczy kłamca przed szalbierzem
słuchają siebie wzajem (a ktoś skomli z bólu)
zbudzeni rwącą prozą obcego autora
przewracamy stronnice. Żeby mierzyć los
już za późno. Niech śpi dolina złych konsulów

Kiedyś spotkałem kamień kiedy wstawał ze snu
poczęty z greckiej myśli choć bez głowy —
Victoria — okrzyk wiary że przeminą
szyki zbrojnych topora o szafoty stuk

Pewnie ją słyszał zwiastunkę budując zdania Camus
choć mowa o lekkich puchach gorzkiego migdałowca
kiedy stawiają czoło furii zimowych bezprawi —
To szczęście że nie złamany wichrami krzew chociaż krwawi
że się powtarza co wiosny zawsze za wczesny owoc —
Przykład z rodzaju metafor tanich jak śpiew przez łzy
Może dolina konsulów to więcej niż głos sumienia

Słusznie nas gani Nietzsche za ducha ociężałości
w nocy gdy słychać bestię kiedy się jeży powietrze
niech śpiących broni heroizm z rozpaczą kwitnących cierni --
ślad niepojmanej Nike kiedy ucieka po tęczy —

WYSOKIE SZAFOTY

Wysokie szafoty kiedy nawiedzacie
naszą zjeżoną od grozy wyobraźnię
krwawiące jabłka głów ze stopnia na stopień
podskakując spadacie po drewnianych schodach
Wy strażnicy więzienni o ustach z koszmaru
kapelanie więzienny twoja krucza stuła
krótka komenda kiedy rzuca mnie pod mur
rozświergotany gwizdem ołowiu
gwiazdami salw

maszyno sprawiedliwości wzniosła i namaszczona
bracie który piastujesz najciemniejszy urząd
w czerwonych rękawicach
siostro niemiłosierdzia jednym zwinnym chwytem
jak w cyrkowym numerze gdy wywlekasz mnie
z ciepłego gniazda pulsów oddechów i krwi
która dochodzisz ziemio — żeńska ziemio
słodkie piersi pagórków łona zarosłe hiacyntem
święty duchu powietrza śnieżna gołębico
dogasasz u pijących ciebie chciwie nozdrzy
maszyno sprawiedliwości oko za oko
ząb za ząb
wysokie szafoty ciasnym kręgiem
schylone nade mną dusicielskie niańki
kiedy twarzą do muru fifry i bębny
maszyno która ziarna od kąkolu
bracie mój ostateczny stopnie szafotu
o czarnej czwartej
królowo matko która która
wy strażnicy więzienni
czarne gardła więzień
o potępionej piątej
maszyno twój krzywy uśmiech
gwizd ołowiu
gwizd
przeciw karze za życie
przeciw karom za grzechy
przeciw mocom wyroków
przeciw przemocy praw
przeciw ostatniej godzinie
przeciw ostatnim sekundom
przeciw przeciw
zawsze przeciw

mój krzyk zdławiony w połowie
śliskim od śliny strykiem

UPADEK

Nie padną na kolana katedry w rzeźbionych pancerzach
ksienie zamarłej krucjaty
nie będą wybijać pokłonów matematycznym niebiosom
w takt mechanicznej hosanny

Upadek wielkiego mocarstwa odbywa się ukradkiem
z dnia na dzień z minuty na minutę
bez ceremonii
płacz i zgrzytanie zębów to figura stylistyczna
ornament skostniałej tragedii
kolejne cywilizacje schodzą do muzeów
z poczuciem wypełnionej misji
ufne w swój étérnel rétour
poeci są od tego aby im wypominać
że od samego początku zostały skazane na śmierć
i że imiona bogów bitwy morskie tablice praw
tak jak kopuły kaplic jak partytury mozarta
z tej samej substancji co cień
(manekin Nike Samotrackiej woskowa głowa Nefretete
drewniane kukiełki książąt z dynastii Tahuantin i Atahuallpa)
litość nie leży w zasięgu pojęć historycznych
kto jeszcze opłakuje zburzenie Mediolanu
przez Barbarossę?
mnich Merton odmawia wersety o zagładzie New Yorku
drozdy uwiją gniazda w ruinach piątej ulicy
przyszłość trwa tylko w snach
Obaloną kolumnę można dźwignąć to nic trudnego
żeby stanął kamień na kamieniu wystarczy dziesięć lat
nawet pięć
obrócona w popiół stolica znowu łopoce skrzydłami
płocha kokosz feniksów
(skowyt ekskawatorów zwinna mąka cementów segmenty rusztowań
pryzmy szkła)
Prawdziwy upadek wygląda nie tak
wielkiej rozpaczy nie widać przez soczewkę łez
nie trzeba końca świata aby zgasło niebo nad nami
wystarczy znieczulić słuch
unieruchomić serce
wszystko dobywa się w śmiertelnej ciszy
właśnie to: w śmiertelnej
Jałowe krainy Eliota atakują z chrzęstem
aż po horyzonty
zanosi się na to że będzie górą
ich nieokiełzana płodność
(cmentarzyska martwych automatów próchnica zalana betonem
usychające powietrze)
Obozy upadłych aniołów
u fundamentów
lotne pogotowie zarazy

ich szloch to nasza muzyka konkretna
ssąca czkawka retort próżniowych
natężone soprany oporniczych lamp
pieszo przez Saharę zamknięci w źrenicy cyklonu
upadamy w nocy i we dnie co krok
bez wytchnienia
taka jest dialektyka podróży
jeszcze daleko do jądra ciemności
cel leży już za kresem sił
Monstrualny człowiek nowoczesny z infantylną teorią informacji
jego sto pięćdziesiąt szczepów schizofrenii
i niczyja świadomość kolektywnych zbrodni
(bariera kolczastych palców strzelnice miradorów noc i mgła
fauna podskórnych marzeń psy policyjne o szkarłatnych
paszczękach zarojonych kłami)
Nadzieja laboratoriów
że zrealizują
w stopniu prawie doskonałym
trwogę Pascala
lodowate przestrzenie kosmiczne między dłonią a dłonią
od ust do ust
augustyńska nieobecność światła nic tylko nieobecność
jak okiem sięgnąć
wchodzą posłusznie na orbitę
z dokładnością bólów porodowych
wirujemy wprawieni w ruch planetarną fobią
nasz upadek nie ma kierunku
nawet dna
żeby na nim spocząć
(niewidzialna broń plazmatyczna laser otwiera zawrotne
perspektywy
likwidacja oddechu na dowolną odległość rozkład tkanki na
zawołanie)
miasta cielesne w południe rozkwitu
cięciwy ścięgien gotyk ossatury
gorejący krzak nerwów w aureolach tlenu
u spodu rzężą kawerny wylęgi szczura sarkomy
haniebny upadek ciał
płaczcie mu szekspiry pobojowisk
pustoszejące gniazda w konarach dobrego czy złego
demony i jakuby składają archaiczny oręż
nowe mity nie znają godności
niby ubogi śmietnik

zamiast łuny archanielskich imion
techniczna rejestracja archetypów
(w poszukiwaniu straconego znaku w podróży do zasypanych źródeł
łowieckie wyprawy do mgławic niepodobieństwa podsłuchiwanie
przepaści)
bez zmrużenia powiek
oglądamy upadek wiar
my zlepek wrażeń ze starej facecji Joyce'a
nasz mętny stream of conscience
drążąc studnie Babel
w bezdusznym powietrzu Kafki
Ariadny uchodzące w ciemność labiryntów
Może Simona Weil? Jej okulary zamglone od natężenia
dwa ogniska promieni
wychylona z balkonu w dole dymią fabryczne Niniwy
bez korzeni Simono wszystko nazbyt ciężkie
jak topór jak zwątpienie
spada ze świstem zapada
kapturem gasidła
Odchodzą od stołów Pańskich
ku wygodnym spokojom sumienia
głusi na szczekanie piekieł
Mewy chmurą gradową nad Marken nad Damrakiem
ptaki harpie z filmów Hitchkocka
ich rozwścieczony wrzask nad naszą kaźnią
urągliwe naloty aż po nadir
wstaje z bagnistych kanałów
z czerwonych jam wnętrzności
głos
to nas tak woła to my
wzywamy na pomoc
(dom Anny Frank przy Rozengracht dwa bezludne pokoje
skamieniała kuchnia pielgrzymki z Nowej Zelandii
ekipy telewizyjne)
Matka od Rezurekcji pada od znużenia
w trzcinowym leprozorium
pod tropikami
dzwonnice świtu od mórz przymglone ave
qui laetificat iuventutem meam
katedry galopują ze wzgórz spłoszone stado
unoszą rosochate łby
koronowane orientem
węszą mleko u świetlistych rzek
głos w każdą stronę świata

czterolistna róża nadziei
gwiazda czwororamienna
po jednej i po drugiej stronie świata
w górę i w dół
jej promieniste centrum
kluczem włóczni otwarte na wieczność
jakby człowiek rozpięty na pustce
spadał w otchłań
po zenit
Eli! Eli! aż do krańców nocy
Ten głos to ma być wszystko?
Tak to wszystko

ŻYCIORYS NA ZAKOŃCZENIE

Ojciec był robotnikiem rolnym i zginął w bitwie nad Marną
matka jest i pozostała prostą chłopką —
na fotografii którą zamieścił popularny magazyn ilustrowany
z racji tragicznego zdarzenia
widać jej iberyjską twarz
o ustach mocno zasznurowanych
która spogląda twardo i milczy
bo czymże mają się z nami dzielić
dotknięci palcem losu?
Tłem dzieciństwa była dzielnica nędzy
w dalekim mieście —
zapach smażonych kartofli kamienne uliczki
pod rozżarzonym niebem
a dla ozdoby szumiało morze
to samo które wiodło niegdyś dialog z Augustynem
Nieodzowna gruźlica — złe stopnie z francuskiego
filantropijny ksiądz prefekt odkrywa w młodzieńcu talenty
i to już chyba wszystko
jeśli nie liczyć piłki nożnej tej jak wiemy typowej odskoczni
dla stłumionego libido potęgi
w życiu proletariackich dzieci
Ale było jeszcze coś co umyka uwadze obserwatorów:
Wielki Strach
Kiedyś nad ranem w półśnie
zobaczył nad sobą drabinę bez szczebli
jakby dwa drewniane ramiona ściskające w górze
krzywo wyostrzony nóż

MIKOŁAJ BIESZCZADOWSKI

WIESŁAW PAWEŁ SZYMAŃSKI

„ŻAGARY" I ŻAGARYŚCI

Ostatni numer „Kwadrygi" ukazał się w czerwcu 1931 roku, w kwietniu tegoż roku wyszedł pierwszy numer „Miesięcznika idącego Wilna poświęconego sztuce" — „Żagary".[1] W krótkim słowie od redakcji pisano: „Idące Wilno, a więc pokolenie, które dopiero startuje. Startuje na już przez siebie wybranej bieżni. Nie tworzymy grupy, szkoły, kierunku. Łączy nas wspólny wysiłek raczej, niż jego charakter. (...) „Idąc" mijamy, napotykamy cały szereg zagadnień, do których musimy się ustosunkować. Stąd też i nasz sąd o „starszych". (...)"

„Starsi", to byli przede wszystkim bezpośredni poprzednicy, kwadryganci, różnica wieku wynosiła przeciętnie sześć lat. W czwartym numerze „Żagarów" zaatakował ich Teodor Bujnicki. „Nie chcemy „Kościoła bez Boga" — pisał — kładziemy nacisk na posiadanie przez poetę mocnego pionu ideowego, ale nie możemy się zgodzić na liche stiuki i złocenia świątyni, imitujące marmur i kruszce: to jest świętokradztwo. (...)"[2] Cios był o tyle bolesny, że przecież grupa „Kwadrygi" wystartowała w roku 1927

[1] Historia wychodzenia „Żagarów" ma trzy fazy. W pierwszej od kwietnia 1931 do marca 1932, ukazywały się jako czterokolumnowy dodatek do „Słowa" wileńskiego (łącznie osiem numerów), w drugiej od maja do grudnia 1932, pod zmienioną nazwą „Piony" — miesięcznik żagarystów, jako bezpłatny dodatek do „Kuriera Wileńskiego" (łącznie pięć numerów), w fazie trzeciej, od listopada 1933 roku do marca 1934, wrócono do nazwy pierwotnej i było to już samodzielne pismo literackie (trzy numery, ostatni podwójny). Ta faza ostatnia była fuzją dwu zespołów, dawnej grupy „Żagarów" z drugim niejako garniturem tej grupy, który równolegle do „Pionów" wydawał miesięcznik „Smugę". Po połączeniu obu pism i zespołów zachowano nazwę „Żagary", ale w numeracji pisma uwzględniono osiem numerów „Smugi", czyli ostatni jaki się ukazał numer „Żagarów" nosił liczbę 24—25. (Do zespołu żagarystów składającego się z Bujnickiego, Dembińskiego, Maślińskiego, Miłosza, Putramenta i Zagórskiego dołączyli wówczas: Mieczysław Kotlicki i Anatol Mikułko). Poza numerami, które sygnował komitet redakcyjny (o zmiennym składzie) najczęściej miesięcznik podpisywał jako redaktor Jerzy Zagórski.

[2] Teodor Bujnicki, Ostatnia kwadra „Kwadrygi", „Żagary" 1931, nr 4.

z programem poezji społecznej. „Dosyć pozażyciowego estetyzowania! Wracamy do życia!" — pisał wówczas Mieczysław Bibrowski we wstępnym artykule pierwszego numeru „Kwadrygi". [3] Było to jednak uderzenie zasłużone. Po kilku latach nastąpił naturalny rozpad grupy i w ostatniej fazie każdy z jej członków był właściwie wyznawcą odmiennego poglądu. Rację miał Stefan Napierski, krytyk, który przecież w pierwszym okresie „Kwadrygi" bardzo pozytywnie oceniał tomiki poetów przy niej skupionych (Sebyły, Gałczyńskiego), gdy pisał w roku 1932: „Wszyscy kwadrygiści, z wyjątkiem Flukowskiego, Czechowicza (który jest, zresztą, świeżej daty nabytkiem), ostatnio Dobrowolskiego, ulegają złudzeniu, że jest się poetą, kiedy pisze się wiersze. Niepodobna natomiast wrzeszczeć i śpiewać, że jest się ustami epoki, będąc tylko jej wtórnym lub splagiatowanym echem, siódmą wodą po kisielu Europy, powrotną i mętną falą". [4] Z tego sądu tylko trzeba wyłączyć także Gałczyńskiego i Sebyłę.

Utarczki z jeszcze działającymi (do roku 1933) kwadrygantami na tym się skończyły. Znamienne jest jeszcze jedno. O ile kwadryganci zaatakowali z miejsca, ostro, „Skamander" i „Wiadomości Literackie" [5], o tyle żagaryści bardzo łagodnie i jak gdyby mimochodem wyrażali swoje sądy o starszych, uznanych twórcach. Czy ta łagodność była spowodowana opanowaniem — wynikiem kultury osobistej? Chyba także i taktyką — świadomością, że spalenie mostów im samym utrudni dotarcie do zamierzonych pozycji. Skamandrytom oberwało się we wspomnianym artykule Bujnickiego, ale tylko pierwszy okres ich twórczości nazywał autor „przeraźliwie słabym, pensjonarskim". W tym samym numerze „Żagarów" ostrzej natomiast oceniono krakowską awangardę: „...wyczucie współczesności w grupie „Zwrotnicy" i „Linii" sprowadza się do jej naskórka — pisał Stefan Jędrychowski — Puls stara się uchwycić przez łechtanie". Jędrychowski odmawiał awangardzie „głębszego usprawiedliwienia twórczego", upominał się o „i d e ę k s z t a ł t u j ą c ą". Pisał w końcowej części artykułu: „Ostatecznie gdzieś się trzeba zatrzymać, przyjąć jakąś wartość absolutną. W absolutną wartość strukturalną nie wierzymy. Nowatorzy zatrzymali się za nisko, za płytko. I dlatego już w praktyce ich sztuka nie ma siły przekonania. Nie stoi za nią głębokie usprawiedliwienie. Po co panowie piszą? Dla zaspokojenia własnej potrzeby? A więc grafomania? W miejsce kataryniarzy i strofkarzy

---

3 Mieczysław B i b r o w s k i, *Sztuka wojująca i triumfująca*, „Kwadryga" 1927, nr 1.

4 Stefan N a p i e r s k i, *Jeszcze o młodych literatach*, „Robotnik" 1932, nr 375.

5 Zob. Wiesław S z y m a ń s k i, *Ballady przed burzą*, 1961, s. 21—23.

skamandrycznych popołudniowi gramofoniarze i patefoniarze?"[6] To ton najostrzejszy, widocznie był on jednak do przyjęcia, może przyczyniła się do tego forma pytająca, skoro rok później drukują wiersze w „Pionach", miesięczniku zespołu Żagarów, i najostrzej atakowany przez Jędrychowskiego redaktor „Linii", Jalu Kurek i Brzękowski i Przyboś... „Żagary" nie miały nic już wspólnego z futurystyczną bezwzględnością w niszczeniu tradycji. Charakterystyczne jest bardzo, że pierwszy numer tego pisma zapowiadał rewizję tradycji, nazywając zastany kontekst literacki grzecznie i zgodnie z prawdą: „Starsi". Nic poza tym. Pierwszy numer pisma jest oparty na niejako „formalistycznym" artykule Stefana Jędrychowskiego pt. *Zbrodnie przymiotnika*. I jeśliby się chciało już w tym pierwszym numerze szukać zapowiedzi drapieżności, nie znajdziemy jej także w wierszach Miłosza, czy Zagórskiego z charakterystycznym pytaniem w jednym z nich: „Kto nam ujął kolorów, a modlitwy dodał?"[7]

*

Rzeczywistość poetycka, w której panowie w sportowych raglanach siadają leniwie na ławki i słuchają arii z *Króla Rogera* Szymanowskiego (libretto Jarosława Iwaszkiewicza) — mowa o wierszu Teodora Bujnickiego z pierwszego numeru „Żagarów" — została bardzo adekwatnie przetłumaczona na język publicystyczny w artykule Jana (Czesława Miłosza) pt. *Bulion z gwoździ*: „(...) Biedni specе w sztuce pisania, krążą od jednej kapliczki literackiej do drugiej i szukają, szukają za wszelką cenę jakiejś racji, któraby usprawiedliwiła ich pracę. Dała sankcję. Rozgrzeszyła z błędów. Naokoło huczy olbrzymi świat, koła maszyn miotają się gorączkowo, są pochody, bezrobocie, głód, okrwawione asfalty w Berlinie, bojówki wielkiego kapitału, a tymczasem poeta siedzi przy biureczku i pisze wierszyk o ukochanej. (...)"[8] Z tego już obrazu wynika jasno, jaki był stosunek żagarystów do poezji, sztuki

---

[6] Stefan Jędrychowski, *Bezpośrednio przed nami*, „Żagary" 1931, nr 4.

[7] Charakterystykę czasu i środowiska, w którym żyli żagaryści, dużo ciekawych danych o tej grupie znaleźć można w dwu książkach Jerzego Zagórskiego: *Szkice*, 1958, s. 381—405, *Szkice z podróży w przestrzeni i czasie*, 1962, s. 159—178. W ostatniej daje Zagórski między in. wytłumaczenie dziwnej nazwy pisma: „Żagar w gwarze wileńskiej oznacza patyk zwęglony i żarzący się, którym można rozpalić ognisko lub przenieść ogień, powiedzmy pod samowar". Sporo interesującego i obiektywnie podanego materiału, zwłaszcza o życiu uniwersyteckim tamtego czasu, znajduje się w przedmowie Anny Jędrychowskiej do *Wyboru pism Henryka Dembińskiego*, Warszawa, 1962.

[8] Jan (Czesław Miłosz), *Bulion z gwoździ*, „Żagary" 1931, nr 5.

w ogóle. Dopowiedziany on został w nocie odredakcyjnej do artykułu Henryka Dembińskiego pt. „Defilada umarłych bogów". „Dalecy od haseł „sztuka dla sztuki" i „sztuka dla idei", widzimy, że niesposób podchodzić do zjawisk artystycznych bez poważnego przedyskutowania podstawowych naszych postulatów etyczno-społecznych (w najgłębszym znaczeniu tego wyrazu) i dlatego inicjujemy na terenie „Żagarów" *sui generis* ankietę, któraby w szeregu wypowiedzeń zebrała i podsumowała sąd nasz o współczesności i o nas samych. (...)". [9] Projektowane wypowiedzi, to przede wszystkim artykuły Henryka Dembińskiego, także Jędrychowskiego, Miłosza, Zagórskiego. Nie sposób przejść obok nich, jeśli chce się zrozumieć skąd wyrosła i czym jest poezja żagarystów.

Henryk Dembiński był nie tylko młodym trybunem i organizatorem życia społecznego, byl także świetnym publicystą, świetnym dlatego, że nie stronił od emocji, literackiego obrazu. Oto początek pierwszego artykułu, otwierającego cykl jego wypowiedzi, które największy szum zrobiły z całej twórczości zamkniętej w „Żagarach" (były bezpośrednią przyczyną wypowiedzenia przez redaktora „Słowa", Mackiewicza, współpracy): „Sąd... na wokandzie powództwo młodych o dziedzictwo — o spadek duchowy. Chcą czemuś służyć z takim hartem i mocą duchową, jak Spartanie, z taką ekstazą i ascetyzmem, jak średniowiecze (...). Nie nakarmią już ich wnikliwe powieści o tragediach i zdradach sytego mieszczaństwa, ani metafizyczne dreszcze narkotyzującej się, nagiej duszy pięknoducha. Bo i cóż ich obchodzi, gdy dwadzieścia milionów bezrobotnych czeka na pracę i chleb, a sześć miliardów buszli pszenicy, siedem milionów ton cukru, pięćdziesiąt milionów worków kawy i długie szeregi milionów ton innych towarów rozsadzają magazyny i topią, duszą zgłodniały świat". Dopiero po tym wstępie przyszła rzeczowa już, innym nieco językiem pisana, choć nie pozbawiona tonu emocjonalnego krytyka kapitalizmu, ustroju demoliberalnego („cynizmem i uwiądem starczym trąci ta świadoma apoteoza kompromisu dla tycia"), nacjonalizmu nierozerwalnie związanego w niektórych krajach z kapitalizmem... Ten pierwszy artykuł kończył Dembiński wezwaniem: „Za trzy dwunasta... czasu mało. Chcemy być na dwunastą gotowi. Przekreślamy etyczny typ człowieka, którego wychowuje demokracja kapitalistyczna. Marzymy o nowej, twardej moralności wytwórców". [10]

Po *Defiladzie umarłych bogów* ogłosił Dembiński jeszcze ważniejszy, dwuczęściowy artykuł pt. *Podnosimy kurtynę* (nr 6, 7). Autor poddał w nim wnikliwej analizie sytuację ekonomiczną świata

---

[9] Henryk Dembiński, *Defilada umarłych bogów*, „Żagary" 1931, nr 3.
[10] Tamże.

i Polski („1145 milionów złotych zaległych długów zamraża wszelką inicjatywę gospodarczą rolników") i zaproponował szereg radykalnych wniosków, przede wszystkim „uspołecznienie środków produkcji, oraz węzłowych punktów kontroli i regulowania życia gospodarczego". Orientując się, że postulat ten nie jest w zgodzie z ówczesnym rozumieniem katolickiego prawa własności, starał się wykazać, że prawo to oparte jest o przestarzałe rzymskie prawo własności, a z drugiej strony — że „kapitalistyczne, niczym nieograniczone prawo własności i eksploatacji" jest sprzeczne z katolickim pojęciem prawa naturalnego, pojętego jako obowiązek socjalny. Nie tu miejsce, aby referować propozycje Dembińskiego dotyczące zabiegów w naszym organizmie gospodarczym, gdyby zrealizowana została nacjonalizacja środków produkcji i bankowości, rozbudowa przemysłu, mechanizacja rolnictwa, masowa elektryfikacja. Ważne jest, że przemiany ekonomiczno-socjalne łączył ściśle z przemianami moralnymi społeczeństwa — stąd jego mocno akcentowany postulat: „Twarzą do szkolnictwa, by wychowywać nowych ludzi". Kilka lat później postulat ten podejmie szereg innych ośrodków twórczych, między innymi kwartalnik „Marchołt" redagowany przez Stefana Kołaczkowskiego.

Dembiński wybiegał daleko w przyszłość, był wizjonerem, nie można tu pominąć obrazu szczęśliwego społeczeństwa, którym zamyka swoją publicystkę na łamach „Żagarów". „W dalekiej przyszłości widzimy nowy świat: świat wolnych wytwórców, pracujących kolektywnie przy bezpańskich warsztatach — pisał — W obliczu jednolitych zespołów pracy, padają bariery klasowe, a z nimi razem wszelkiego rodzaju eksploatacja i wyzysk. Na miejsce walczących klas przyszły armie pracy wychowane w nowej ascetycznej moralności, zdyscyplinowane dynamiką olbrzymich warsztatów wytwórczych i żołnierskim poczuciem odpowiedzialności za zajęty posterunek (...)" [11]. Dla humanistów z kręgu kultury śródziemnomorskiej za dużo w wizji Dembińskiego dyscypliny, mechanicznego rygoru. Mogą się obawiać tego społeczeństwa prawie że termitów, będą więc bronić indywidualizmu i anarchii. Stąd następny problem, który trzeba omówić, to szeroko poruszany w „Żagarach" problem stosunku jednostki, zwłaszcza jednostki twórczej, do społeczeństwa.

*

Wychodząc od niektórych spostrzeżeń teorii prawa Petrażyckiego (socjalistyczna interpretacja norm społecznych, sądy praktyczne i normatywne) usiłował Stefan Jędrychowski na ich podkładzie

11 Henryk Dembiński, *Podnosimy kurtynę*, „Żagary" 1932, nr 7.

skonstruować ontologię sztuki. „Sztuka jest skomplikowanym procesem socjologicznym, złożonym z licznych pojedynczych zjawisk estetycznych — pisał — (...) Funkcja wychowawcza sztuki polega nie na zdawkowym moralizatorstwie i dydaktyzmie, ale na systematycznym i świadomym rozwijaniu pewnych dyspozycji i karczowaniu innych. Dzieło sztuki jest środkiem kolektywnego kształtowania psychiki indywidualnej, potężnym narzędziem przekształceń religijnych, politycznych, socjalnych i gospodarczych. (...) Sztuka przyszłości musi iść o krok przed przeciętnym, albo nawet przed pierwszym odbiorcą, musi ciągnąć za sobą publiczność na smyczy. (...)" [12] Podobne sformułowania możemy znaleźć we wcześniejszym o pół roku artykule Jana (Czesława Miłosza), który m. inn. pisał: „(...) Sztuka jest narzędziem. Powiedzmy to sobie jasno, bez ogłupiania się wiarą w jej nadprzyrodzone pochodzenie. Sztuka jest narzędziem w walce społeczeństw o wygodniejsze formy bytu. Jej rola polega na organizowaniu psychiki. Ale organizowanie psychiki dokonuje się nie tylko przez to, że pisze się na pewien temat (...) twórca urabia konsumenta w ten sposób, iż zmusza go do gimnastykowania tych, lub innych części psychiki. (...) Producent dóbr artystycznych musi mieć jasny i wyraźny cel. Tym celem powinno być urobienie takiego typu człowieka, jaki ze względów społecznych jest w najbliższej przyszłości potrzebny. A więc artysta kieruje hodowlą ludzi. (...)" [13] Zupełnie analogiczne stanowisko znajdujemy jeszcze w artykule Jerzego Zagórskiego, dla którego „sztuka = pewien kompleks środków prowadzących do przekształcenia rzeczywistości zastanej w rzeczywistość następną". [14] Cóż się tutaj wyraźnie powtarza u trzech autorów? Że jednostka twórcza jest wartością nadrzędną w stosunku do społeczeństwa, ale równocześnie pełni wobec niego rolę służebną. Nadrzędność jest wynikiem większej świadomości twórców, ich umiejętności widzenia lepszego świata, są więc niejako kierownikami wielkich domów mody, którzy projekty swe narzucają społeczeństwu. Oczywiście nie trudno wskazać na źródła takiej koncepcji sztuki. Autor *Legendy Młodej Polski* to bezpośredni ofiarodawca spadku dla żagarystów. Poglądy żagarystów na funkcję sztuki były jednak nie tyle odwołaniem się do tradycji, ile konstrukcją, dla której zamówienie wyrosło z aktualnych potrzeb życia społecznego. W latach trzydziestych bardzo często powtarzają się dyskusje o roli i potrzebie inteligencji, a przez inteligencję

---

[12] Stefan Jędrychowski, *Nawiązanie do Petrażyckiego*, „Piony" 1932, nr 1.

[13] Jan (Czesław Miłosz), *Bulion z gwoździ*, „Żagary" 1931, nr 5.

[14] Jerzy Zagórski, *Radion sam pierze*, „Żagary" 1932, nr 6.

rozumie się elitę społeczną, która by kierowała aparatem państwowym w różnych jego przekrojach.[15] Jeśli żagaryści byli skłonni oddać „rząd dusz" poetom, to dlatego, że zaliczali ich (a więc i siebie) do elity. Trzeba jednak podkreślić, że ambicjom tym narzucali wyraźny zakres — zakres społecznego wychowywania. Jędrychowski, Miłosz, Zagórski byli prawnikami, stąd nie tylko podobieństwo ich publicystycznego języka, a także podobieństwo myślenia. Prymat prawniczego myślenia, należy przez to rozumieć myślenia przesłankami socjalno-ekonomiczno-ustrojowymi, może być do przyjęcia dla humanisty, choć na pewno go w tym wypadku razi niejako użytkowa koncepcja sztuki, która w rozważaniach żagarystów, mimo ich zastrzeżeń, wyraźnie wybija się na plan pierwszy. Ale to przeakcentowanie należy jedynie przypisać z jednej strony — młodzieńczym jeszcze temperamentom, z drugiej — wpływowi mocnej, „zaangażowanej" publicystyki Henryka Dembińskiego, która swoim silnym uderzeniem na samym początku egzystencji „Żagarów" zaciążyła nad całym pismem. Świadomość estetyczna żagarystów dopiero się kształtowała. W czasie wydawania pisma, żagaryści nie uzyskali jeszcze tej samowiedzy, że sztuka jest autonomiczną wartością moralną. Wiedza ta była dopiero przeczuwana.

Mimo braku teoretycznego dopowiedzenia w piśmie „Idącego Wilna", że sztuka jest jedyną opozycją w stosunku do rzeczywistości i że nie można jej za to poddać sankcjom karnym (a w każdym razie nie powinno się), nie zapominajmy o dwu faktach. Równolegle z pracami publicystycznymi ukazywały się przecież w „Żagarach" wiersze członków tej grupy, które, sądząc chociażby po ich obfitości, miały to samo, jeśli nie większe nawet co publicystyka prawo, a na pewno były w „krytycznym konflikcie" — jak pisał Zagórski — z rzeczywistością. Dobrze się stało, że w publicystyce „Żagarów" na pierwszy plan wysunięto problemy ustrojowe i gospodarcze. Nie tylko dlatego, że w dwudziestoleciu międzywojennym była to jedna z pierwszych i oparta na danych śmiała próba weryfikacji zastanej rzeczywistości, także i dlatego, że poczynania te siłą faktu wniosły do poezji nowy zasób problemów, motywów, słownictwa, z czego sobie zresztą żagaryści zdawali sprawę. W artykule *Jednostka i kolektyw w sztuce* Jędrychowski pisał bardzo wyraźnie: „Nauki socjalne wkroczą do dzieł artystycznych. Dotychczasowa supremacja psychologii i fizjologii powinna zostać zastąpiona supremacją ekonomii, socjologii i po-

[15] Dyskusje te znajdują swą reperkusję i w „Żagarach", zob. Bohdan Ton, *Morituri salutant*, „Piony" 1932, nr 3.

lityki. (...)"[16] To bardzo ważne, jak zobaczymy później, wzbogacenie poezji żagarystów o wielką dziedzinę nowej i współczesnej wiedzy zdecydowanie wyodrębniło tę poezję z całego, dotychczasowego kontekstu literackiego, nad którym jakże wyraźnie unosił się jeszcze duch Młodej Polski. A że „rewizjonistyczna", jeśli nie rewolucyjna, akcja Dembińskiego i prawników — literatów znalazła swój żywy oddźwięk, niech zaświadczy choćby tylko głos Stefana Napierskiego, który stwierdzał w „Drodze": „Pismem najżywotniejszym w obrębie generacji nadchodzącej — z ducha, przez dobór indywidualności, dzięki istotnemu podejściu do zagadnień rzeczywiście ważkich, na skutek zaczepnego temperamentu wreszcie, który uelastycznia a zarazem skłania do krańcowej bezkompromisowości — są bez wątpienia wileńskie „Żagary". (...)"[17]

*

W liście do Władysława Sebyły z dnia 30 III 1932 roku Czesław Miłosz pisał m. inn.: „Sterczę w Suwałkach, które mają wiele ponętnych stron. Święta, pijaństwa i pogrzeby ze strażacką pompą (pogrzeb jest tu ewenementem, który skupia całą socjetę, jest to rozrywka kulturalna mniej więcej zastępująca teatr)".[18] Żartobliwa informacja tego fragmentu listu ma duże jednak znaczenie. Przy pewnej uwadze, odczytując ją, jak odczytuje się szczątki zniszczonych fresków, może być odskocznią do ciekawych spostrzeżeń. Po pierwsze daje się tu zauważyć skłonność autora listu do obserwacji, po drugie, skłonność do syntezy zaobserwowanych faktów i do podawania jej w perspektywie ironicznego dystansu. W estetycznych sformułowaniach żagarystów te dwa procesy są słupami milowymi, wokół których skupiają się ich poglądy.

Obserwacja — zjawisko z natury maksymalistyczne, bo tym jest ona bogatsza, im szerzej ma się otwarte oczy, im większą umiejętność patrzenia. Negatywna ocena rzeczywistości ekonomiczno-ustrojowej zmusiła żagarystów do narzucenia sztuce funkcji bardzo odpowiedzialnej — wychowawczyni narodu. „Artysta kieruje hodowlą ludzi" — powiedział przecież dość brutalnie jeden z nich. Spadkobiercy w pierwszej linii żagarystów — poeci okupacyjnej „szkoły warszawskiej" postawili tu kropkę nad „i", umieszczając na pierwszej stronie swojego pisma — „Sztuki i Narodu" hasło:

---

16 Stefan Jędrychowski, *Jednostka a kolektyw w sztuce*, „Plony" 1932, nr 4.

17 Stefan Napierski, *Prowincjonalne pisma literackie*, „Droga" 1934, nr 9.

18 List niedrukowany, z archiwum Sabiny Sebyłowej.

„Artysta jest organizatorem wyobraźni narodowej" (z Norwida). Wynika z tego dość wyraźnie, że polem obserwacji poety powinna być rzeczywistość jak najszersza, właściwie wszystko. [19] Schodząc jednak z tego stopnia uogólnienia, gdzie można równocześnie rozpatrywać wartości mimo wszystko różne, w tym wypadku ekonomię i poezję, przyjrzyjmy się jak się kształtowała świadomość estetyczna żagarystów w odniesieniu do samej liryki. Miejsce dotychczasowych uogólnień zajmie więc teraz obserwacja materiałów o wiele bardziej analitycznych. Jeśli wynik (znowu pewien stopień syntezy — uogólnienia) pokryje się z już powstałymi spostrzeżeniami, stanie się oczywiste, że to, co pisano w „Żagarach", musiało być owocem wspólnych dyskusji, prowadzących do mniej więcej jednoznacznego stanowiska. Ale, być może, że zbieżności tej nie uzyskamy.

„Pokolenie obecne, a właściwie jego przedstawiciele najbardziej zaawansowani, jest wybitnie wizualistyczne". — Podkreślając tę cechę poezji żagarystów, bo przecież o nich przede wszystkim musiał myśleć, wskazywał równocześnie Zagórski na pewne elementy jak architektura, które w liryce tej znajdują miejsce prymarne. [20] Po chwilowym zawężeniu nie znajdziemy jednak w tym dużym artykule i w pozostałych umieszczonych w „Żagarach" innych wypadków ograniczania elementów rzeczywistości, z których może czerpać poezja. Przeciwnie, już w pierwszym numerze „Żagarów", w pozornie marginesowym artykule Jędrychowskiego, starającym się przywrócić wartość epitetowi, zarysowywuje się tendencja, że wszystkie „chwyty" poetyckie i wszystkie elementy rzeczywistości mogą wchodzić w zakres budowy świata liryki. [21] Liberalizm ten został posunięty tak daleko, że żagaryści uświadomili sobie, iż nie da się już utrzymać „walącego się muru rozróżnień między prozą a poezją". Poza Jędrychowskim świadomość tego wyraził Zagórski we wspomnianym przed chwilą artykule. W ostatniej fazie „Żagarów" Maśliński napisze: „(...) wszystko — i muzyczna i wizualna kompozycja wiersza i budowa oparta na treści i konstrukcja formalna — wszystko to są tylko elementy, które mogą się w poetyc-

---

[19] Nie należy tych słów czytać dosłownie jakoby poeta miał być czymś w rodzaju „szalejącego reportera". Najlepsze wytłumaczenie da fragment polemiki Stefana Jędrychowskiego z Jerzym Wyszomirskim: „(...) p. Wysz. wyobraża sobie, że siedząc przy stoliku w Domu Akademickim na Górze Bouffałowej nie można notować faktów z życia rzeczywistego Anglii. A od czego są książki (ekonomia, socjologia, polityka, azety, radio, film?). Ostatecznie poeci to nie analfabeci, żeby dla nich jedynym faktem miał być fakt zaobserwowany osobiście i bezpośrednio (..)"; Stefan J ę d r y c h o w s k i, *Dziewięć błędów uwodziciela*, „Piony" 1932, nr 5.

[20] Jerzy Z a g ó r s k i, *Radion sam pierze*, „Żagary" 1932, nr 6.

[21] Stefan J ę d r y c h o w s k i, *Zbrodnie przymiotnika*, „Żagary" 1931, nr 1.

kim zamyśle kombinować w najrozmaitsze możliwości, ukazywać się i znikać w najrozmaitszych zestawieniach."[22] Mylilibyśmy się jednak sądząc, że wobec tego w poezji żagarystów musi panować straszliwa anarchia. Zachodzi tu proces podobny do wolności jednostki w ustroju demokratycznym. Wolność zmusza ją dopiero do wyboru, do świadomego wyboru tych, a nie innych wartości, które wchodzą w całokształt życia społecznego. Podobnie poeta, nie mając żadnego ograniczenia wyboru, może jednak z bogactwa wartości wybierać tylko te, które mu stworzą utwór organiczny, integralnie zbudowany. Przechodzimy do drugiego etapu: świadomej syntezy. Żagaryści posługiwali się tu terminem: konstruktywizm.

W krótkiej notatce na ostatniej stronie 5 numeru „Żagarów" Czesław Miłosz sformułował cztery zasady konstruktywistów rosyjskich, za najwybitniejszego z nich uznając Ilię Selwińskiego. Oto one: „1 — Szacunek dla przedmiotu; 2 — zasada miejsca, tj. zespolenie wewnątrz dzieła wszystkich elementów, z których ono się składa, jak: słownika, rymów, obrazów, w zgodności z istotą przedmiotu; 3 — zwartość i koncentracja sensu; 4 — wprowadzenie do poezji sposobów używanych w prozie, „napływ metod prozaicznych" (...)". Bardzo podobne sformułowania można znaleźć trzy numery dalej w artykule Leona Szredera pt. *Metafora przed sądem*: „Wychodząc z naczelnej zasady — pisał — że w dobrze skonstruowanym wierszu każdy element, obok „napięcia czysto formalnego" (termin zapożyczony od Witkiewicza), musi pełnić funkcję organiczną, tzn. że napięcie czysto formalne nie sankcjonuje użycia elementów zbytecznych, podamy definicję najważniejszych funkcji wiersza: 1 — Mowa wiersza musi być treściwa: mobilizujemy wszystkie wartości kompozycyjne, syntaktyczne i stylistyczne. 2 — Mowa wiersza ma być sugestywna. 3 — Wiersz musi uczyć. 4 — Uznajemy wyższość deformacji świadomej i celowej nad deformacją automatyczną, wynikającą z uganiania się za realizmem. (...)"[23] Najwyższy stopień uogólnienia tym tendencjom idącym w kierunku świadomego konstruktywizmu nadał Miłosz, gdy przeciwstawiając się sztuce XIX wieku i Skamandrowi powiedział: „Zamiast emocjonalności — dyktatura intelektu (podkr. moje — W. S.)".

---

[22] Józef Maśliński, *Panowie spokojnie!*, „Żagary" 1933, nr 2 (23). Na zacieranie się granic między prozą a najmłodszą poezją zwrócił także uwagę Manfred Kridl w przedmowie do „Antologii poezji społecznej", pisał on: „(...) niektóre utwory nie różnią się wiele (albo wcale) od tego, co przywykliśmy nazywać prozą, i to nawet nie rytmiczną (...)", *Antologia poezji społecznej 1924—1933*, Wilno 1933.

[23] Leon Szreder, *Metafora przed sądem*, „Żagary" 1932, nr 8.

Udział woli w procesie twórczym zdecydowanie odróżniał żagarystów od nadrealizmu. W przeciwieństwie do niego opierali przecież swoją poezję na „wyobraźni zorganizowanej", jak najdalszej mechanicznym poczynaniom. Mimo zbieżności natomiast w samej metodzie, różnili się także żagaryści od krakowskiej awangardy. Wyznawali wspólnie zasadę poetyckiego konstruktywizmu, ale dla awangardy konstruktywizm zawężał się jedynie do płaszczyzny poszukiwań formalnych. Pod koniec dwudziestolecia przyznał się nawet do tego jeden z jej teoretyków — Jan Brzękowski, krytykując za wąskie ujęcie swój głośny szkic z 1933 roku pt. *Poezja integralna.* [24] Żagaryści patrzyli szerzej. „Aby stworzyć dzieło o wartości nieprzemijającej — pisał Jerzy Zagórski — nie wystarczą jednak wszystkie te trudy, prace, wycinanki i rachunki. Trzeba po prostu i nic więcej: dorosnąć umysłowo do jakiegoś poważnego tematu" (podkr. moje — W. S.). [25]

A więc doszliśmy do naczelnej zasady konstruującej poezję żagarystów — jest ona wartością pozaestetyczną. Zasadą tą: osobowość twórcza, tak tylko można odczytać postulat „dorośnięcia umysłowego". Wartość ta dlatego nie mieści się w estetyce, że niejako poprzedza proces twórczy, stanowi (albo i nie stanowi) niezbędny etap przygotowawczy i mieści się w zakresie ideologii, poglądu na świat. Żagaryści byli na pewno pierwszym pokoleniem w naszej literaturze, które tak mocno zaakcentowało konieczność zajęcia w stosunku do rzeczywistości własnego, bardzo określonego stanowiska. Właściwie cała ich wartość na tym polega i dzięki niej ocalała do dnia dzisiejszego ich poezja. W ten sposób, przyglądając się założeniom estetycznym żagarystów od cząstek najbardziej elementarnych aż do tego stopnia uogólnienia, które dało się zamknąć w jednym pojęciu „konstruktywizm", doszliśmy do analogicznych wniosków z tymi, które wypłynęły w rozdziale poprzednim przy obserwacji składników światopoglądowych. Grupę tę cechowała, jak by się dzisiaj powiedziało, postawa otwarta. Więcej: mieli oni świadomość, że daru tego nie otrzymuje się za darmo a przeciwnie, jest on wynikiem wielkiego trudu: długiego trudu konstruowania osobowości. Pozostaje pytanie: dlaczego to właśnie żagaryści posiedli tę świadomość, co się przyczyniło do jej powstania, jaki zespół warunków?

*

24 Jan Brzękowski, *Wyobraźnia wyzwolona*, „Kolumna Literacka", dodatek tygodniowy do „Kuriera Wileńskiego" 1938, nr 125.

25 Jerzy Zagórski, *Radion sam pierze*, „Żagary" 1932, nr 6.

Pod koniec dwudziestolecia międzywojennego dało się wyraźnie zaobserwować artykuły syntetyzujące, które próbowały już czas ten wartościować. W artykule o Władysławie Sebyle taki uogólniający sąd o „Kwadrydze" skonstruował Stefan Lichański. Porównajmy socjologiczne dane w nim zawarte z tymi, które odnoszą się do grupy Żagarów. Zestawienie to ukaże interesujące różnice.

„Sytuacja społeczna i literacka grupy Kwadrygi, z której wyszedł Sebyła, miała w sobie dużo tragizmu — pisał Lichański. — Wyrośli oni przeważnie z dołów społecznych, przyszli w momencie jak najgorszym dla siebie. Skamander wstępnym bojem zdobył sobie publiczność czytającą: rzadko która grupa była w tym stopniu „głosem pokolenia". (...) Trafili na swoją epokę i rzucili na nią cień. Kto przyszedł po nich, musiał się albo dostosować, albo zgodzić się na niepopularność. (...) Kwadrygowcy zrośli się z tym samym światem pojęć i wartości, które ukształtowały postawę duchową i formy artystycznej wypowiedzi Skamandrytów, ale na arenę weszli w tym momencie, kiedy wzburzone „wybuchem" niepodległości fale życia już się uspokoiły, kiedy nowi ludzie zasiedli już mocno na zdobytych stanowiskach i nowe formy ustrojowe już okrzepły. (...) Jako ludzie i jako artyści nie mieli przed sobą możliwości wybierania, warunki zewnętrzne określiły ich i wepchnęły w gotowy szablon. (...)" [26] Ocena Lichańskiego była obiektywna, co nie znaczy, że przy mniej uogólnionym spojrzeniu nie trzeba by podkreślić kilku wyjątków. O obiektywizmie jej świadczy to, że jeden z kwadrygantów, Stanisław Ryszard Dobrowolski, podobne w tym samym czasie zajął stanowisko, gdy pisał: „Najważniejszym niedociągnięciem »Kwadrygi« — jako grupy poetyckiej — było niewypracowanie własnego, ściśle poetyckiego programu i z tym poniekąd związana zbytnia zależność artystyczna od poetów Skamandra". [27]

Start żagarystów był zupełnie inny. Najmniej interesująca jest tu „inność" socjalnego pochodzenia. Wprawdzie kwadryganci wyszli przeważnie z „dołów społecznych", a podstawowa trójca poetów żagarowych — Bujnicki, Miłosz, Zagórski z „inteligencji pracującej", lecz w konsekwencji różnica ta dawała niewiele. Pierwsi patrzyli w młodości na ckliwe obrazy świętych, w dworkach ziemiańskich także nie wisiał Picasso, w najlepszym wypadku — Malczewski. O wiele ważniejsze, że zetknięcie się żagarystów ze skamandrytami miało przebieg dużo łagodniejszy, z dwu powodów. Po pierwsze debiut ich przypadał w mieście jednak bardzo oddalo-

---

26 Stefan Lichański, *Poeta ludzkiej samotności*, „Piony" 1938, nr 48.

27 Stanisław Ryszard Dobrowolski, *Dwadzieścia lat poezji w Polsce Odrodzonej*, „Epoka" 1939, nr 1—2.

nym od Warszawy, stąd odpadła skamandrytom obawa bezpośredniej konkurencji; po drugie: nastąpił on po dziesięciu latach od narodzin Skamandra, a więc jednostka czasowa była wystarczająco duża, żeby uznać wystąpienie żagarystów za naturalny proces debiutu nowego pokolenia. Kwadryganci weszli wtedy w życie, gdy „formy ustrojowe już okrzepły", żagaryści, gdy znowu ujawniło się sporo komplikacji starych i nowych. Przypomnijmy sobie tylko, że rok 1930 to uwięzienie posłów w Brześciu, lata 1932—33 to dochodzenie Hitlera do władzy, a u nas strajki robotnicze i rolne i sprawa *numerus clausus* na uniwersytetach, bolesna zwłaszcza bardzo w Wilnie. Warto tu rzucić dygresję, że grupa Żagarów zajęła wobec tego ostatniego problemu stanowisko bardzo zdecydowane. W numerze 5 „Pionów", w artykule wstępnym Miłosz zestawiał dwa fakty: antysemickie wystąpienia grupy studentów i wystawienie w teatrze na Pohulance sztuki Wyspiańskiego *Zygmunt August*. Oto jego niewymagający komentarza wniosek końcowy: „Bez łgarstwa niewygodnie żyć. Lepiej mieć swoje świętości. Z bicia szyb w sklepach żydowskich robi się wojnę krzyżową przeciwko wrogom narodu. Z dumnej kurtyzany Barbary niewinną dzieweczkę, gołąbka bożego. (...)" [28] Dodajmy, że w ostatniej fazie „Żagary" były jedynym pismem literackim, które poświęcało szpaltę „Kronice żydowskiej". Wyraźnym bardzo plusem dla wystąpienia żagarystów było także to, że miało ono miejsce w Wilnie, a nie w stolicy. Znowu z kilku względów. Napierski gdzieś podkreślił, że życie literackie Warszawy nie może być twórcze dlatego, że wyżywa się ono w złośliwych, małostkowych utarczkach grupowych czy nawet indywidualnych. W Wilnie żagaryści byli w pewnym sensie niezależni. Miasto to dawało dystans do spraw ogólnopolskich i europejskich, można by ten dystans przyrównać do widoku z lotu ptaka. No i wcale nie było tak bardzo oddalone od ówczesnego życia politycznego. „Jest pod bokiem najciekawszy kraj świata ZSRR" — pisał Miłosz w jednym z artykułów. [29] Istnieje jeszcze jedna różnica, bardzo poważna, inne funkcje uniwersytetu w obu wypadkach. W okresie studiów kwadrygantów uniwersytety stosowały w pewnym sensie „taryfę ulgową". Duża część inteligencji wyginęła w czasie wojny i w okresie kształtującej się państwowości polskiej powstało ogromne zapotrzebowanie na elitę. Nasycenie nastąpiło dopiero w latach trzydziestych. Uniwersytety unormowały swoje życie, wprowadzono większy rygor. Dodać tu trzeba, że uniwersytet im. Stefana Batorego był oczkiem w głowie władz państwowych. Może to wpłynęło na ożywione życie między-

---

[28] Czesław Miłosz, *Dane do poematów*, „Piony" 1932, nr 5.

[29] Czesław Miłosz, *Sens regionalizmu*, „Piony" 1932, nr 2.

wydziałowe, nie mówiąc już o tym, że starano się angażować najpoważniejsze siły naukowe. Zwłaszcza prawo słynęło z wysokiego poziomu współczesnej wiedzy europejskiej. Wymienić tu trzeba przede wszystkim Mariana Zdziechowskiego i teoretyków prawa: Sukiennickiego i Wilamowskiego. Przypomnijmy sobie, że główna trójca poetów grupy Żagary to prawnicy, a usprawiedliwione się stanie, jeśli się o wydziale tym powie rzecz jeszcze jedną, dość ważką. Studia prawnicze dawały mianowicie w porównaniu z innymi największy luz czasowy. Zdawało się raz do roku egzaminy i na tym koniec. Studentom pozostawało dużo czasu, który oczywiście można było różnie wykorzystywać. Stąd zapewne ożywiona działalność różnych organizacji studenckich, uniwersyteckich i towarzyskich, stąd rozpolitykowanie młodzieży, rewizje modelu ustrojowego, szukanie modelu lepszego. Kiedyś w ferworze jednej z dyskusji Arcimowicz zarzucił Miłoszowi, że wierzy on w Marksa. Na to Miłosz, że jeśli ma wierzyć w Marksa tak jak się wierzy w Boga, to oczywiście w Marksa nie wierzy, ale wierzy, że Marks był świetnym ekonomistą. [30]

*

Pierwszy wyraźny sąd o poezji dwudziestolecia wydało pokolenie okupacyjne. Jest to zrozumiałe, nowa wojna ustaliła cezurę zamykającą ten okres w obrębie dwu kataklizmów. Lirycy okupacyjnej „Szkoły warszawskiej" przyznawali się jedynie do łączności z tym nurtem poezji dwudziestolecia, który przywykło się nazywać nurtem katastroficznym. Pisze o tym Lesław M. Bartelski w książce pt. *Genealogia ocalonych* (na pokrewieństwa te zresztą zwrócono uwagę wcześniej). Bartelski przytacza m. inn. wypowiedź Gajcego o katastrofistach. „Tragizm czasu czy tragizm czasów — pisał Gajcy — uchwyciła drobna w stosunku do całości liczba poetów. W odrębnym dwutorowym bloku naszej poezji lat międzywojennych te nieliczne pozycje twórcze mają wygłos aktualności i teraz, poezja ich jest genetycznie najbliższa twórczości wojennej. W pozornie pogodnej, nie grożącej nowym potopem atmosferze czasu dostrzegli oni zbliżającą się zatratę. Czechowicz, Miłosz, Zagórski, Sebyła — oto nazwiska katastrofistów. W ładzie nieba, w porządku spraw ziemskich dostrzegli cień przeznaczenia nieuchronny i groźny. Poezja katastroficzna rodziła się z przeczucia". [31] Prawda ostatniego zdania jest niepełna. Uzupełnienie jej wydaje się o tyle ważne, że po wojnie mówiąc o katastrofistach zwykło się

---

30 Z relacji Jerzego Zagórskiego.

31 Lesław M. Bartelski, *Genealogia ocalonych*, Kraków 1963, s. 80.

także przede wszystkim rozumieć wizyjność tych poetów. Oczywiście, pewne jednostki o szczególnej wrażliwości jak Sebyła czy Czechowicz z odczucia drgnień coraz bardziej niespokojnego świata przepowiadały ostateczną ich logikę. Wśród rzuconych przez Gajcego nazwisk spotykamy Zagórskiego i Miłosza, katastrofizm zaś tych miał bardziej skomplikowane podłoże. Z jednej strony był wyrazem przeczuć do czego prowadzi totalizująca się Europa, można go nazwać katastrofizmem pesymistycznym, wizyjnym czy tragicznym i pod tym kątem odczytał przede wszystkim debiutancki tomik Miłosza Jerzy Kwiatkowski, [32] z drugiej — katastrofizm ten wynikał z gotowości do walki, z maksymalnego protestu wobec zastanej rzeczywistości. Źródłem tego drugiego katastrofizmu były na pewno poglądy i artykuły (oczywiście między innymi) polityka i ekonomisty Henryka Dembińskiego. W pierwszym artykule umieszczonym w „Żagarach" pisał on „(...) Wolimy już rządy, zmieniające się przy trzasku karabinów maszynowych i huku armat. Ortodoksi i fanatycy wszystkich wieków! podajcie ręce, my z wami. Niech się leje krew, niech się w czerwieni łun rodzi heroizm nowego życia, niech będzie jedna myśl, jedna wola, jeden pion ideowy." [33] Jeśli razi nas w tych sformułowaniach zbyt mocne akcentowanie siły, pewna demagogia, nie zapominajmy, że Dembiński był urodzonym przywódcą pokolenia, a z funkcją tą nierozerwalnie zawsze się łączy jakiś procent demagogii (u Dembińskiego jest on zresztą niewielki). Poezja żagarystów była oczywiście o wiele mniej demagogiczna, a o wiele bardziej... dialektyczna. I na jeszcze jedno źródło katastrofizmu można wskazać — w ocenie ówczesnej cywilizacji. „Chaos współczesny i niemoc wyjścia z impasu dziejowego są naturalnym skutkiem utraty samorzutności twórczej przez ludzkość — pisano w „Zecie". — Odbywa się ponury proces automatyzacji i mechanizacji życia zbiorowego, proces, w którego tryby wciągnięta została jednostka, tracąc przede wszystkim poczucie jedności Osobowości, dalej zdolność myślenia syntetycznego, wreszcie imperatyw etyczny". [34] Jak gdybyśmy słyszeli Witkacego, sformułowania te zresztą na pewno powstały pod wpływem jego poglądów, często drukował artykuły w „Zecie". Katastrofizm cywilizacyjny miał swój szeroki zasięg, spotkać go można było i w Ameryce. W historiozofii został podchwycony już pod koniec pierwszej wojny — z chwilą ukazania się głośnego dzieła Spenglera.

Nie bardzo sobie jednak uświadamiamy, że spoglądanie na poezję ostatnich lat dwudziestolecia, tę, którą się przywykło nazywać

---

[32] Jerzy Kwiatkowski, *O poezji Czesława Miłosza*, „Twórczość" 1957, nr 12.

[33] Henryk Dembiński, *Defilada umarych bogów*, „Żagary" 1931, nr 3.

[34] „Zet" 1933, nr 22.

drugą awangardą, wyłącznie przez doświadczenia ostatniej wojny, krzywdzi ją i zaciera inne wartości, może nawet ważniejsze. Bo to przecież właściwie tylko przypadek, „szczęśliwa" wygrana na postawiony kolor. A gdyby „wygrana" nie padła, czy wówczas nie dostrzegalibyśmy w ogóle tej poezji, którą nazywamy „katastroficzną"? Chcemy powiedzieć jedynie tyle, że pojęcia „katastrofizm", „poezja katastroficzna" nie mogą być kluczami do badania liryki „Żagarów". Jeśli się wszyscy nimi posługujemy, to dlatego, że ulegliśmy naporowi rzeczywistości zewnętrznej, pozaestetycznej, w jakimś sensie emocji, której siła zresztą miała prawo przezwyciężyć naszą wrażliwość krytyczną. Czy nie dobrze by jednak było, gdyby z czasem próbować zastosować do oglądu liryki tego okresu właściwe kryteria?

Jest to tylko przestroga, aby nie patrzeć na zagadnienie katastrofizmu zbyt wąsko. Liryka żagarystów, jej eschatologia, była także wynikiem dostrzeżonych w świecie przemian etycznych. (Twórczość żagarystów łączy się tu z twórczością Witkacego). Młodym poetom dopomógł zobaczyć te przemiany staruszek Marian Zdziechowski, zawsze rozpatrujący zagadnienia literackie pod kątem ideału etycznego, byli oni pod jego wpływem.

Konstanty Troczyński był zdania, że okres „idealizmu młodzieńczego", kierunek jego ujścia, ma wpływ na całą późniejszą osobowotwórczą działalność ludzką: „(...) są dwa typy ujścia, dwa procesy wyjścia ze stanu idealizmu młodzieńczego — pisał on. — Pierwszy typ określa się mianem dojrzewania, drugi heroizacji. O ile pierwszy polega na poddaniu własnych dążności osobowotwórczych sprawdzianom własnego optimum biologicznego, w czym skutecznie uczestniczą normy i sankcje środowiska, o tyle drugi polega na dążności do przedłużania idealizmu heroicznego poza okres młodzieńczy i na dążności do zbudowania własnej jaźni moralnej w oparciu o ten idealizm. O ile w typie pierwszym człowiek zostaje pozbawiony wszelkiej własnej osobowości moralnej, podporządkowując się pod sprawdziany moralne grupy, o tyle w typie drugim wyznacza się indywidualność ludzka jako osobowość moralna. Wracając teraz na teren sztuki i literatury pragnę zaznaczyć, że rozumiem prawa sztuki właśnie jako prawa tego heroizmu osobowotwórczego. Artysta jako osobowość jest to przede wszystkim taki osobnik, który w okresie idealizmu młodzieńczego nie poddał swych dążności osobowotwórczych pod sprawdziany własnego optimum życiowego, ale wytrzymując w całej pełni napięcie heroiczne tego okresu zdecydował się budować swoją jaźń moralną na „uratowanym" odcinku młodości. Sztuka, a właściwie jej formy, służą mu jako materiał do tej budowy. Zostały one wytworzone właśnie

jako kategorie moralne. Jest w nich i poszukiwanie i ocena i hierarchia właśnie czysto moralna. (...)" [35]

Przyszli krytycy „finalnego celu" — jak mówi Kazimierz Wyka — odczytają kiedyś jeszcze raz poezję Miłosza czy Bujnickiego jako „głos pokolenia". U pierwszego z nich dostrzegą pesymistyczny determinizm („Ale przecież ziemia zaspokoić naszego nie potrafi głodu. Z przeklętego jesteśmy bowiem pokolenia"), u drugiego optymizm wiary w zwycięstwo („Przekuwamy oblicze legendy na prawdziwe oblicze ojczyzny"). Przyszli strukturaliści zbadają obrazowanie i wykażą na podstawie otrzymanych wyników powiązania z symbolizmem, powiedzą o skłonności do patosu, retoryki, stylizacji biblijnej (uniwersalizacja), epizacji i klasycyzmu. Tutaj chciało się tylko ukazać jedno. Żagaryści byli *en masse* pierwszym pokoleniem w naszej literaturze, które dzięki pracy nad swoją osobowością rozszerzyło tak bardzo zakres naszej liryki, że właściwie odtąd mogło się w niej znaleźć wszystko — stworzyli poezję nowoczesną i europejską. „Schody, po których wleczono Cromwella są tak samo historią, jak legenda Giełdy Londyńskiej" — powie Jerzy Zagórski w *Odzie na spadek funta*. A na powstanie tej świadomości, że osobowość ludzka nie może ulec spetryfikowaniu, jeśli ma wytwarzać prawdziwe wartości artystyczne złożył się cały szereg warunków i przyczyn, które staraliśmy się w tym szkicu ukazać.

Wiesław Paweł Szymański

1963

---

[35] Konstanty Troczyński, *Od formizmu do moralizmu*, Poznań 1935, s. 83.

LITURGIA SŁOWA

Dotychczas stosowano podział Mszy św. na „Mszę Katechumenów” i „Mszę Wiernych”. *Missio catechumenorum* pochodzi z IV w. i oznaczało odprawianie katechumenów i niektórych grup pokutników (na niektórych terenach) po kazaniu. Dopiero od XI w. wyraz „msza katechumenów” oznacza modlitewno-dydaktyczną część Mszy św.

Do liturgii słowa należy dzisiaj lekcja, śpiew międzylekcyjny (Graduał, Tractus, Alleluja, Sekwencja), Ewangelia, homilia, kazanie i Credo. Modlitwa wiernych stoi na pograniczu liturgii słowa i liturgii Eucharystycznej: jeśli się odprawia tylko liturgię słowa, wtedy stanowi jej zakończenie; jeśli następuje Eucharystia, wtedy jest początkiem liturgii eucharystycznej.

1. KRÓTKI ZARYS DZIEJÓW LITURGII SŁOWA

Uczta Paschalna — Ojciec rodziny opowiadał o tzw. *haggadah* znaczenie święta Paschy. Mówił o wyjściu Izraelitów z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Sensem tego opowiadania było przypomnienie wszystkim obecnym treści tej uczty, tej pamiątki. Dlatego stawiano na wstępie pytanie: czym różni się dzisiejsza noc od innych nocy?

Czasy apostolskie — Chrześcijanie w Jerozolimie brali udział w nabożeństwach w świątyni, a poza Jerozolimą w liturgii słowa odprawianej w synagogach. Eucharystię natomiast odprawiano osobno, po domach prywatnych bez liturgii słowa. W Dziejach Apostolskich czytamy, że św. Paweł w Trojadzie najpierw długo mówił, a potem odprawił Eucharystię. Eucharystię odprawiano zasadniczo w ramach uczty braterskiej — *agape*. Nadużycia, które gani św. Paweł w liście do Koryntian, doprowadziły do odłączenia uczt braterskich od Eucharystii. Była wtedy za krótka, dlatego nastąpiło połączenie Eucharystii z synagogalną liturgią słowa (pod koniec I w. a na pewno w II w.).

Synagogalna liturgia słowa w sobotę rano miała następujący przebieg: Na wstępie odmawiano rodzaj wyznania wiary złożonego z cytatów biblijnych, potem następowały dwa czytania z Ksiąg Mojżeszowych i Proroków. Z Ksiąg Mojżeszowych w formie *lectio continua* — czytania ciągłego. Dopiero później (II—III w.) ustalono perykopy, tzn. fragmenty Pisma św. powtarzające się co kilka lat. Czytało zasadniczo kilku lektorów, przynajmniej siedmiu, każdy czytał kilka wierszy. Z proroków natomiast czytano wybrane fragmenty. Po czytaniu przełożony gminy albo któryś z uczestników przemawiał. Z tej praktyki korzystał sam Pan Jezus i św. Paweł. Po przemówieniu była modlitwa i błogosławieństwo końcowe. Tak wyglądała synagogalna liturgia słowa. Z tego przejęto czytania, śpiew międzylekcyjny, homilię i modlitwy. Pierwszy wyraźny świadek, to św. Justyn Męczennik, który pisze około roku 150: „W dniu zwanym dniem słońca... czyta się pamiętniki Apostołów (Ewangelie), albo pisma Proroków, jak czas pozwala. Gdy czytający skończy, przełożony przemawia i usilnie zachęca do wcielenia w życie pięknych tych nauk tylko co słyszanych, następnie wszyscy powstajemy i modlimy się".

C o c z y t a n o? — Czytano Stary i Nowy Testament w różnym wyborze i w różnej liczbie, nie było jednolitości. Ze Starego Testamentu czytano często dwa czytania — z Prawa i Proroków, a z Nowego Testamentu — z Dziejów Apostolskich, Listów Apostolskich i z Ewangelii, np. ormiańska liturgia ma 3 czytania: 1 ze Starego, 2 z Nowego Testamentu; liturgia koptyjska i etiopska mają 4 lekcje i to wszystkie z Nowego Tastamentu: Listy św. Pawła, Listy Katolickie, Dzieje Apostolskie, Ewangelie. Poza Pismem Św. czytano czasem również inne pisma np. listy biskupów (zwłaszcza biskupa rzymskiego) oraz opisy męczeństwa — zwłaszcza w rocznicę śmierci (w liturgii mediolańskiej do dziś dnia).

C z y t a n o c a ł e k s i ę g i w j e d n y m d n i u (*lectio continua*) z wyjątkiem wielkich świąt posiadających własne perykopy. Dobierano jednak księgi wg charakteru danego okresu, np. Izajasza w Adwencie, Jeremiasza w Wielkim Poście, Dzieje Apostolskie po Wielkanocy.

J ę z y k i e m c z y t a ń był zasadniczo język ludowy i dlatego właśnie w liturgii słowa przyjmowano najwcześniej nowy język, choć reszta była odprawiana w starym języku, np. liturgia po syryjsku, ale czytania po arabsku; albo czytano podwójnie w starym i nowym języku, np. w liturgii rzymskiej odprawianej przez papieża czyta się po grecku i po łacinie, podobnie w liturgii koptyjskiej: najpierw po koptyjsku, a potem po arabsku. Czytano też w różnych żywych językach, gdy parafia złożona była z różnych narodowości (już około 400 r. w Jerozolimie po grecku i syryjsku).

U nas czytano w ostatnich latach po łacinie i po polsku, a dzisiaj tylko po polsku we Mszy św. z udziałem ludu.

K t o c z y t a ł? — Czytał lektor. Jest to najstarszy stopień niższych święceń. Może czytający wymieniony u św. Justyna był urzędowym lektorem. U św. Cypriana spotykamy już oficjalnych lektorów — młodych ludzi, a w Rzymie od IV w. czytali chłopcy. Od VII/VIII w. czyta subdiakon we Mszy św. z asystą. We Mszy bez asysty do XIII w. czyta ministrant. Do tej formy dzisiaj wracamy. W czasie Mszy św. dla ludu lekcję czyta lektor, lub odpowiednio przygotowany ministrant. Ewangelię czytał pierwotnie również lektor, ale już od IV w. diakon lub kapłan dla podkreślenia godności Ewangelii, a w święta czytał sam biskup.

L i t u r g i ę s ł o w a o p u s z c z a n o, gdy przed Eucharystią udzielano chrztu, konsekrowano biskupa, wtedy liturgia ta zastępowała liturgię słowa.

O d w c z e s n e g o ś r e d n i o w i e c z a l i t u r g i a s ł o w a z a c z y n a p o w o l i t r a c i ć z n a c z e n i e i s e n s o w n o ś ć. Język liturgiczny nie był językiem ludu. Czytania, przeznaczone dla ludu, były dla niego niezrozumiałe. Słowo przeznaczone dla ludu liturg czytał odwrócony od ludu. Liturgia słowa stała się obrzędem, a przestała być pouczeniem, dlatego wypełniano ją śpiewem lub głośną grą na organach. Dzisiaj powracamy do pierwotnej formy i do pierwotnego znaczenia liturgii słowa.

2. ZNACZENIE LITURGII SŁOWA

Liturgia jest dialogiem między żywymi osobami: żywym Bogiem i żywym człowiekiem, dlatego musi mieć charakter personalistyczny. W przeciwnym wypadku powstaje wrażenie magii, tzn. działania sił bezosobowych. Obecni stają się obcymi, niemymi widzami. Dlatego konieczna jest dyspozycja, nastawienie człowieka prowadzącego dialog z Bogiem, oraz świadomość tego. Na tę dyspozycję wpływają różne elementy, jak np. czytelność ceremonii, zrozumienie modlitw (językowe, treściowe i akustyczne), postawa kapłana, jego sposób odprawiania, a przede wszystkim uświadamiające słowo.

Jeżeli cała Msza św. jest p a m i ą t k ą, to tym samym liturgia słowa winna przypominać Chrystusa, Jego słowa, czyny, charakter, po to, by człowiek pokochał Jego postać, charakter, sposób myślenia, sposób postępowania i by Chrystusa naśladował w myśleniu i chceniu i by w ten sposób powstał człowiek, w którym Chrystus żyje przez wiarę i podobieństwo w postępowaniu. O tym musi mówić liturgia słowa.

Msza św. jest ofiarą po to, żeby człowiek uczył się z siebie samego złożyć ofiarę. Przyjmując bowiem kategorie myślenia Chrystusa, człowiek musi być gotowy na trudności, walki, ofiary, na rezygnację ze swego własnego punktu widzenia, sposobu planowania, który w niejednym wypadku wydaje się być słuszniejszym. I o tym powinna być mowa w liturgii słowa.

Msza św. jest dziękczynieniem. Liturgia słowa winna wychować człowieka wdzięcznego, który „zawsze i wszędzie" Bogu dziękuje, jak zachęca prefacja.

Msza św. jest ucztą, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem i z braćmi, dlatego istnieje ścisła łączność między Ewangelią a Komunią św. W Ewangelii spożywamy Chrystusa pod postacią słowa, prawdy, światłości, a w Komunii św. pod postacią chleba. U Ezechiela (3, 1) i w Apokalipsie św. Jana (10, 9) prorok spożywa Księgę, jest to Komunia Ewangelii. Spożywanie Ciała Pańskiego zakłada duchowe spożywanie treści Ewangelii. Spożywanie sakramentalne zakłada spożywanie ducha i prawdy, dlatego tekst *Communio* często powtarza Ewangelię, co świadczy o tym, że między jednym i drugim pokarmem istnieje ścisła łączność. Stąd uczniom idącym do Emmaus musiało najpierw serce pałać w czasie komentarza Pisma Św. udzielanego przez Pana Jezusa, a potem dopiero mogli Go poznać przy łamaniu chleba.

Liturgia jest spotkaniem grzesznego człowieka ze świętym Bogiem, co zakłada konieczność przygotowanie duszy przez oczyszczenie z grzechów — „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy". Ewangelia nie oczyszcza duszy magicznie, ale przez przyjęcie ewangelicznego sposobu myślenia, przez to, że człowiek odchodzi od siebie. Wtedy następuje *metanoia* — zmiana myślenia i przez to odpuszczenie grzechów przez Boga.

Celem liturgii jest zjednoczenie z Bogiem. Zjednoczenie to następuje w różnych stopniach: najpierw przez miłość do braci — w liturgii miłości, następnie przez współofiarowanie. Jest to bardzo trudne i daleko idące naśladowanie Chrystusa Pana, wreszcie przez Bożą ucztę, która nas łączy z Chrystusem, a przez Chrystusa z Ojcem i z braćmi. To wszystko musi być przygotowane przez *Communio verbi Divini*, tzn. przez Komunię Słowa Bożego. Najpierw musi nastąpić poczęcie Chrystusa w Duchu, a potem fizyczne. Matka Boża posiadała Chrystusa przed poczęciem w całym swoim nastawieniu, charakterze i pobożności, a potem stała się fizycznie Matką Jego (Leon Wielki). Dlatego najpierw zjednoczenie przez wiarę, a potem przez sakrament, stąd

Msza św. posiada dwa punkty szczytowe:

Euangelion i Eucharystia (*Eu* = dobro)
Słowo i Sakrament

Ewangelia i Przeistoczenie (Słowo, które się stało Ciałem)
Stół Słowa i Stół Eucharystii
światło (*fos*) i życie (*zoe*)

3. LITURGIA SŁOWA STAWIA PEWNE WYMAGANIA POD ADRESEM CZYTAJĄCEGO I SŁUCHAJĄCYCH

Lektor powinien tekst najpierw przeczytać, przestudiować, zrozumieć, zapoznać się z komentarzem. Powinien mówić tak głośno, by wszyscy obecni słyszeli. Czytać z odpowiednim akcentem, by wszyscy zrozumieli, bo sposób czytania jest komentarzem. Czytać z powagą i w takim tempie, jakie odpowiada wielkości świątyni. Przy obecnej praktyce zauważa się jeszcze pewien brak, mianowicie że wierni nie wiedzą, dlaczego dzisiaj jest takie czytanie, a nie inne. Brak bowiem wprowadzającego słowa przed Mszą św. z podaniem niedzieli, uroczystości, świętego tego dnia, zasadniczej myśli liturgicznej dnia, programu pieśni z uzasadnieniem wyboru pieśni.

Lekcji słuchają wierni siedząc, Ewangelii na znak poszanowania stojąc. Postawa siedząca jest postawą człowieka skupionego. Słuchamy, a nie czytamy równocześnie, chyba, że nie słyszymy. Uświadamiamy sobie, że Prorok, Apostoł, Chrystus mówi do nas osobiście. Mówi do mojej konkretnej sytuacji. Czytanie Ewangelii jest formą prawdziwej obecności Chrystusa, innego rodzaju od obecności sakramentalnej ale też realnej i dlatego powitanie Chrystusa „Chwała Tobie Panie", dlatego aklamacja, radosne wołanie po Ewangelii „Chwała Tobie Chryste" dwie świece, okadzanie (jak Najśw. Sakramentu), również całowanie ewangeliarza, intronizacja Ewangelii na Soborze, procesja z Ewangelią po polach i błogosławieństwo udzielane księgą Ewangelii. Konstytucja soborowa o liturgii podaje „Chrystus jest zawsze tak obecny w swoim Kościele... jest obecny w swoim słowie... albowiem, gdy w kościele czyta się Pismo św., wówczas On sam mówi" (art. 7). Czytanie Ewangelii nie jest tylko przypomnieniem tego, co Chrystus kiedyś mówił, ale jest słowem żywym, w tej chwili wypowiedzianym. Zakłada uwagę skierowaną na Chrystusa, postawę otwartą i gotowość przyjęcia Chrystusa. „Wszystkim, którzy Go przyjęli, dał moc, aby stali się Synami Bożymi", Pismo św. usłyszane podczas niedzielnej liturgii ma być chlebem na cały tydzień, dlatego dobrze byłoby, przynajmniej jedno zdanie zapamiętać, to zdanie powtarzać i przyswoić sobie jego ducha. Wtedy następuje asymilacja, bo nie ilość pokarmu decyduje, ale miłość. O. Karol Antoniewicz, TJ pisał: — „I tak o słowie Bożym można by rzec co o cielesnym pokarmie. Ciała nie

posila wielka ilość pokarmu, lecz pokarm należycie strawiony, tak duszy nie zasila znakomita ilość prawd, jeśli słowo Boże nie będzie zachowane w sercu i niejako strawione w duszy, tak iż stanie się życiem duszy". Owocem takiego słuchania będzie realizacja słów św. Pawła „Listem naszym wy jesteście" (2 Kor 3). Bóg mówi do nas, aby następnie całe nasze życie przemawiało do otoczenia. Jedyną biblią, którą dzisiaj niejeden człowiek jedynie czyta, jest życie chrześcijan.

Ks. Wacław Schenk

Redakcja miesięcznika „Znak" zwraca się do wszystkich czytelników numeru 137—138 („Zarys rozwoju organizacji Kościoła katolickiego w Polsce") z prośbą o nadsyłanie uwag, spostrzeżeń czy ewentualnych sprostowań dotyczących artykułów tam zamieszczonych.

Uzupełnienia te wykorzystają autorzy w swojej pracy nad poszerzoną wersją tych samych zagadnień — celniejsze zostaną wydrukowane na łamach naszego miesięcznika lub przez Towarzystwo Naukowe KUL-u.

REDAKCJA

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

MIGUEL DE UNAMUNO

Setna rocznica urodzenia Unamuna (29 IX 1864 r.), tak obchodzona przez francuską prasę literacką wszystkich odcieni i światopoglądów, w Polsce przeszła prawie niezauważona. Francja uiszczała się z długu wdzięczności wobec kultury narodu, który wydał Cyda i don Juana. Ale dług taki zaciągnęła i Polska i to nie tylko przez *Księcia Niezłomnego*, nie tylko nawet przez calderonowską formę *Snu srebrnego Salomei* i legendę o ostatnim królu Grenady w *Zawiszy Czarnym*. Razem z całą Europą podlegliśmy wpływowi Hiszpanii w epoce baroku; razem z Europą katolicką wpływowi hiszpańskiej myśli religijnej za kontrreformacji. A pozostaje pytaniem, o ile wpływ hiszpański oddziałał na ów skrajny odłam polskiej reformacji jakim był arianizm. Przecież to po spaleniu Hiszpana Serveta zaczęli uciekać z Genewy podobnie jak on myślący włoscy protestanci, przez których przeszedł do Polski impuls do nieskrępowanych dociekań teologicznych. Ale najwięcej prawa do zainteresowania Polaków ma Hiszpania przez podobieństwo jej historii z naszą — wielka ilość drobnej szlachty jak nigdzie w Zachodniej Europie i szlachecki obyczaj narodu, wreszcie równoczesny z Polską rozkwit, a od XVII w. upadek. Podobieństwo losu dało podobny kierunek historycznych poszukiwań — i tu i tam jest chęć schwycenia momentu rozstrzygającego o wykolejeniu się narodu i szukanie przyczyn upadku. Są to zagadnienia, które dla pozostałej Europy aktualnymi stają się dopiero dzisiaj. Stąd ze wszystkich literatur Zachodu jedynie w hiszpańskiej Polak może znaleźć siebie. A ze wszystkich pisarzy hiszpańskich najbliższym dla Polaka jest Unamuno, gdyż myśl jego krążyła nieustannie koło tych zagadnień, które decydują o analogii między Hiszpanią a Polską.

Hiszpania w czasach młodości Unamuna przeżywała stan bezgranicznego upadku podobny do stanu Polski w czasach saskich. W przeciwieństwie jednak do saskiej bierności i apatii, z której naród szlachecki nie dawał się wyrwać przez najsilniejsze bodźce, Hiszpanią wstrząsały konwulsje wojen domowych pozostawiających po sobie „gorszą niż krew, wszystko zżerającą nienawiść", jak powiedział Unamuno pod koniec swego życia a w przededniu najgorszej godziny Hiszpanii.

Podobnie jak każdy naród upadający, tak i naród hiszpański prawdy o swoim stanie nie znał a przynajmniej nie znał jej w całej jej prze-

rażającej rozciągłości. Wspomnienie wojen domowych wzbudzało strach przed wszelką dyskusją a zamiłowana w gadulstwie prasa i wymowa obierała sobie wszystkie możliwe tematy z wyjątkiem tego, o którym mówić było trzeba. Bezrozumna chełpliwość szczyciła się swą wyższością nad innymi narodami, a nie czyniąc nic nie przekonywała się o swoim kłamstwie. Dopiero w roku 1898, gdy flota hiszpańska została w zatoce manilskiej zniszczona przez Amerykanów, sama nie zadając im żadnych strat, poznali Hiszpanie na jakim dnie się znaleźli, a jeszcze wtedy niektórzy z nich wołali, że zostali zwyciężeni nie przez męstwo a przez bogactwo i technikę.

Wszystkich chwalim, że dobrzy, i świeccy i księża,
a giniemy bez rządu, skarbu i oręża.

pisał niegdyś nasz Naruszewicz.

Chorobą, która jak Polskę tak i Hiszpanię do ruiny i klęski zaprowadziła, była utrata wszelkiego dążenia. Nie było w ówczesnej Hiszpanii nikogo, kto wkładając w swą pracę całą swą wolę chciałby jakiś cel osiągnąć. Jedni może Baskowie oddając w dwóch wojnach domowych wszystkie swe siły sprawie dwóch z kolei don Carlosów okazali energię i wolę godną lepszych czasów Hiszpanii. Ale chociaż celem ich była obrona autonomii narodowej przy zachowaniu jedności z szerszą ojczyzną, to formy, których bronili, były nie do utrzymania w świecie nowożytnym, a do stworzenia form nowych byli oni niezdolni, gorzej, niezdolni byli pomyśleć, że form takich szukać trzeba. Zresztą byli ci powstańcy prostymi góralami, nawet Bilbao, stolica ich kraju nie chciało się z nimi połączyć. Przypominają się słowa, które Unamuno wkłada w usta jednemu ze swych bohaterów: „Ten biedny lud czegoś chce. Nie wie czego chce, ale chce, gdy my wiemy czego chcemy, ale nie chcemy nic".

Rousseau w dzikim, nie dążącym ani do bogactwa, ani do wiedzy, ani do potęgi, widział szlachetniejszy rodzaj człowieka — dlatego tyle serca okazał tak podobnym do baskijskich powstańców Konfederatom Barskim, którzy o bogactwie, wiedzy i potędze nie wiedzieli nawet czym one są i jak się je osiąga. O jednym Rousseau nie wiedział, a to o zawiści, która sprawia, że tam gdzie ludzie nie dążą do wspólnego celu, bo i żadnego celu nie mają, tam nie mogą powodzenia innych przyjmować tak, jak by ono było ich własne. Tam więc, gdzie nikt do niczego nie dąży, tego kto pierwszy z jakimś dążeniem się zdradzi, zazdrość zabije zanim zdoła coś osiągnąć, tak jak na stepie trawa zabije wyrastające z ziemi drzewo zanim zdoła ono przebić się ku słońcu. Parokrotnie w różnych swych utworach wraca Unamuno do zdarzenia, z którym sam się zetknął i które utkwiło mu w pamięci. Człowiek rzutki i uzdolniony, podobny do naszego Wokulskiego, zakłada w oko-

licach Salamanki przedsiębiorstwo i zdobywa wielki jak na hiszpańskie stosunki majątek. Zaraz rozchodzi się wieść, że majątek ów zdobył przez zabicie i ograbienie pierwszej swej żony. Plotkarstwo jest czynnością intelektualną podobną do konstruowania teorii naukowej — za pomocą niewielkiej liczby pojęć tłumaczy się różnorodność zjawisk. Pół biedy, gdy są to pojęcia banalne, służące do tłumaczenia zjawisk zwykłych, takich jak „ona z nim", gorzej gdy pojęcie zbrodni jest naturalne a pojęcie powodzenia zdobytego przez pracę niedostępne dla umysłu. Tak jak w losie Kolumba, który szukając Indii odkrył Amerykę, zawiera się los tysięcy odkrywców, tak w niedoli tego nieszczęsnego Hiszpana zawiera się cała niedola ówczesnego hiszpańskiego życia. W takim świecie jedynym sposobem, aby nie być powalanym błotem i kałem, było nie dążyć do niczego i nic nie osiągać. A Unamuno twierdzi, że Hiszpan pozbawiony jest odwagi przeciwstawiania się otoczeniu i raczej wybierze bezpieczeństwo, choćby od śmieszności, niżby miał wbrew stadu pójść drogą, którą uważa za słuszną.

Gdzie nie ma wspólnego celu, tam jedyną spójnią, jaka może łączyć ludzi, jest wspólnie odczuwany strach. Wtedy tych, z którymi można mówić szczerze, uważa się za przyjaciół i przyjaźń jest w cenie, ale gdy nadchodzi choć odrobina swobody, przyjaźnie takie rozsypują się i ludzie z przerażeniem zauważają, że życie ich stało się bardziej beznadziejne, niż było wtedy, kiedy gniótł ich koszmar.

Hiszpan, który za cel postawił sobie wydobycie swego narodu z przepaści, musiał widzieć przed nim dwie drogi. Jedna to powrót do Europy, druga — powrót do dawnej Hiszpanii i odszukanie źródeł, z których przed wiekami czerpała ona siłę. Obie te drogi znamy z dziejów naszych własnych szamotań się w zeszłym stuleciu; pierwsza z nich to pozytywizm, druga — romantyzm. Unamuno rozpoczął swą działalność pisarską jako pozytywista, romantykiem stał się później. Zresztą *sui generis* pozytywizmu nie wyparł się nigdy i zawsze pozostał człowiekiem chcącym wpuszczenia świeżego powietrza do Hiszpanii. Tak samo i wpierw nie był jakimś antyromantykiem; nie odrębność kultury hiszpańskiej w pierwszym okresie swego pisarstwa atakował, ale wolę odrębności i wolę egzotyczności i czynienie z nich wartości nadrzędnej. Albo jestem sobą, albo kodyfikuję cechy, do których mam się stosować, aby być sobą, a to jest zabójcze dla ducha. Dzisiaj trzeba dodać, że jest zabójcze bez względu na to, czy ten wzór idealny umieszczony jest w przestrzeni czy w czasie, czy obowiązuje mnie jako członka narodu, czy jako obywatela epoki.

Kto rozumie konieczność przeobrażenia psychiki narodu, a nie chce, aby naród przestał być sobą (nie mogę chcieć być kimś innym niż jestem, pisze Unamuno), ten musi szukać jego cech idealnych. Platon w *Eutydemie* przedstawił karykaturę sofisty, który mówi do opiekuna oddającego mu chłopca do nauki — chcesz aby stał się mądrym, a więc

przestał być jakim jest, a stał się jakim nie jest, a więc chcesz zguby takiego jakim jest. Sofista w każdym problemie podaje dwa niedorzeczne w swej krańcowości rozwiązania jako jedynie możliwe, po czym odchodzi pozostawiając słuchaczy w oszołomieniu. Filozof szuka trzeciego rozwiązania, które jest znacznie bardziej odległe od zwykłych dróg myśli ludzkich i jak gdyby zakryte przez te rozwiązania proste, które narzucają się same i są jedynymi, jakie sofista pojąć jest zdolny.

Idealny charakter Hiszpanii przedstawił Unamuno w *Życiu Don Kichota i Sancho Pansy*, które ukazało się w 1902 roku, w książce romantycznej, ale tak jak romantyczny był Wyspiański, z taką samą jak u niego powagą w ukazywaniu tego, co patologiczne w psychice narodu.

Unamuno czerpie ideały z przeszłości, ale i jemu trudno jest niekiedy na przeszłość tę nie patrzeć jak na koszmar. Przed koniecznością takiego patrzenia chce on się bronić, mówi więc, że inkwizytor mniej nieludzki był od kapitalisty, bo ofiarom swym przyznawał duszę i nie traktował ich jak narzędzi. Z szacunkiem, w późniejszych dziełach z uwielbieniem pisze o konkwistadorach. Kogo to razi, ten niech pomyśli jakim fałszem byłoby stawiać wyżej Hiszpanię młodości Unamuna nad Hiszpanię Pizarra i Corteza, dlatego tylko, że ta nie popełniła tak wielkich zbrodni jak tamta. Zalotna kobieta znęca się nad rojem swoich wielbicieli, wykorzystuje ich i poniewiera, ale gdy lata miną i pozostanie z nich tylko jeden, to jej postępowanie będzie już inne. Obudzi się w niej zdolność do traktowania zakochanego mężczyzny po ludzku. A jednak tylko jedna rzecz będzie tu pewna — utrata młodości i siły, postęp moralny, o którym prawić będzie filister, pozostanie wątpliwy. Dlatego nieraz najłagodniejszy i najbardziej nie szkodzący nikomu arystokrata będzie myślał z uwielbieniem o wielkich drapieżnikach, których jest potomkiem, a z głęboką przykrością o sobie.

Pisząc żywot don Kichota i Sancho Pansy uderza Unamuno w tony dziwne. *Te desnuestran, pueblo mio* — czynią ciebie obcym samemu sobie, ludu mój, pisze on i wzywa do powrotu do heroicznego barbarzyństwa i do podeptania każdego, kto stanie na drodze. Przypomina wtedy — raz jeden w życiu i w książce o don Kichocie przemawiającego do narodu dyktatora — rodzaj człowieka, do którego tyleż jest podobny, co sam don Kichot do zdobywcy burzącego państwa i rozdającego korony, lub Cervantes zdobywający w marzeniach Algier i oddający go koronie hiszpańskiej — do konkwistadora. Jedną tylko daje radę dobrą — prawdziwie donkichotowską — swoim przyszłym barbarzyńcom — jeżeli spotkasz głupca otoczonego dla sławy rozumu powszechnym szacunkiem, zatrzymaj się i zawołaj: głupiec.

Ale podobieństwo między Cervantesem a Unamuną sięga głębiej. Cervantes był najbardziej malarskim z pisarzy — trudno byłoby rozpoznać ilustracje do Szekspira, ale nie można nie poznać kim jest wysoki chudy rycerz, za którym podąża krępy parobek na ośle. Literatura

hiszpańska jest chyba najbardziej malarska w Europie, dlatego i teatr jest najbardziej teatralny. Gdy się czyta Unamunę, wraża się w pamięć ponury dom markiza de Lumbria zarośnięty bluszczem i ukrywający swoje wnętrze przed słońcem i pospólstwem, a w domu stary markiz i jego dwie nienawidzące się córki. Od domów zamykających się przed światem, a naładowanych obłędem i nienawiścią roi się w literaturze hiszpańskiej. Walki toczone w takich zamkniętych domach muszą być straszne, a miejsca tych walk wydają się miniaturami Hiszpanii.

Dawna Polska nie znała takich obrazów. Szlachta polska również najbardziej żyła życiem rodzinnym, bardziej niż jakakolwiek inna szlachta w Europie, bardziej nawet niż będąc warstwą rządzącą miała do tego prawo. Jedyny okres w życiu szlachcica, w którym z rodzinnego domu był on wyobcowany, przypadał na dzieciństwo. Ale ten dom rodzinny, przy innym niż w Hiszpanii położeniu kobiety, był domem szeroko otwartym dla sąsiadów i gości i nie mógł być tak łatwo zamieniony w pole dzikiej walki.

W zamkniętych domach ludzie żyją przeszłością, która ich zabija. Unamuno należy do tej samej epoki co Nietzsche i Péguy i tak jak oni czuje obezwładniającą siłę tej przeszłości, która nie jest teraźniejszością. W dramacie *Sombras del Sueno* do Juan Manuel Solorzano żyje wraz z córką na niewielkiej wyspie na oceanie i strzeże grobu swego przodka don Diega, odkrywcy i zdobywcy kraju, do którego należy wyspa. Uczepiony maleńkiego skrawka ziemi, o którego opuszczeniu nie chce myśleć, żyje wspominając wciąż chwałę żeglarza, który przepływał oceany. Córka jego Elvira zakochana jest w morzu. Unamuno ponad wszystko kocha to, w czym przeszłość łączy się z teraźniejszością, dlatego kocha tradycję żywą, zachowaną w podaniach ludu i tradycję epiczną średniowiecza i kocha to, co zawsze takie samo — morze i gwiazdy. Ale Elvira jest córką swojego ojca, ideał mężczyzny, o którym marzy, wzięty jest z tradycji historycznej, zresztą bardzo niedawnej. Jest nim bohater walk o wolność, którego życie wzorowane jest na biografii Boliwara. Zwyciężył sąsiedną republikę uciskającą jego kraj i zginął w okolicznościach — jak to z naciskiem stwierdza ojciec Elviry — niezbadanych przez naukę historyczną. Otóż bohater ów żyje — rozpuścił wieść, że zginął i krąży po świecie nieznany i samotny. Gdy spotyka Elvirę i budzi się w nim miłość do niej, chce jednego tylko: aby przyjęła go takim jakim jest nie pytając kim był. Tymczasem znajduje entuzjastkę historii nie rozstającą się z książką, w której opisane są jego dawne czyny. Na pytanie, czy znał bohatera książki i co wie o jego śmierci, odpowiada dziko, brutalnie — to ja zabiłem Tuliusza Montalbana.

Unamuno nie miał tego daru, który mieli starożytni — nie umiał podnosząc jedną formę do doskonałości cały się w niej wypowiedzieć. Dlatego pisał powieści, nowele, poezje liryczne, a prócz dramatów

i szkice filozoficzne. Filozofować zaczął jako pozytywista. W tym pierwszym okresie interesuje się ekonomią, chemią, rozczytuje się w literaturze angielskiej, ale jak w każdym wielkim pozytywiście tak i w nim kryje się ktoś inny, kto już nie jest kandydatem na ścisłego uczonego, a artystą, a także czymś więcej niż artysta. Tak więc za niski poziom nauk przyrodniczych w Hiszpanii wini kastylijski brak miłości do przyrody (sam będąc Baskiem może o Kastylijczykach niekiedy mówić jak człowiek z zewnątrz). Tradycjonalistom głoszącym narodową hiszpańską naukę odpowiada, że narodowe może być tylko to, co da się w narodowym języku wyrazić, taka zaś chemia dobrze wyraża się jedynie w symbolach i liczbach, ale tłumaczona na język nazw brzmi barbarzyńsko. W takich rozważaniach przedmiot tylko należy do uczonego — sposób patrzenia jest artysty. Później choć artysta wziął górę, tkwiący w Unamunie uczony żywy w nim pozostał do końca. W znacznie już późniejszym okresie swego życia, pisząc, że teatr powinien bardziej zwracać się do uszu niż do oczu dodawał, że w zdobywaniu pojęć większą jest przeszkodą brak słuchu niż wzroku. Materiału do filozofowania dostarczała mu mowa ludzka, nie tyle, jak można by się spodziewać od humanisty, taki czy inny język, ale sama mowa jako twór gatunku *homo sapiens* i prawa nią rządzące.

Filozof, zwłaszcza gdy jest nim Unamuno, jest nie tylko człowiekiem myślącym, ale i człowiekiem, który ustanawia hierarchię wartości, a więc postanawiającym. A ten, kto postanawia, żyje w świecie wewnętrznie sprzecznym. Dowódca statku, gdy ratuje rozbitków, a wie, że na pokład nie może wziąć wszystkich, bo statek zatonąłby wraz z nimi, jeżeli jest obdarzony wyobraźnią, będzie rozdarty w sobie, bo będzie wiedział, że mógł ocalić choć jednego więcej. Jego decyzja zatrzymania akcji w takim a nie innym momencie musi w pewnej mierze być dowolna, a przez tę wymuszoną dowolność jest głęboko tragiczna. Unamuno pisze, że istnieje dramat dwumianu Newtona, ale w taki sam sposób istnieje i tragedia pojęć nieostrych. Jedynie przyroda nie jest tragiczna, a więc nie są tragiczne istoty całkowicie jej władzy poddane i, jeżeli myślimy tak jak Grecy, istoty, które jej siłami rządzą. Nowonarodzone dzieci i Bogowie, jak w Hiperionie, w pieśni o losie pisał Hölderlin.

Człowiek, aby uwolnić się od tragizmu, musiałby zerwać z pierworodnym grzechem swego intelektu i zacząć patrzeć na siebie tak samo jak na drugiego człowieka i jak na każdą inną cząstkę świata. Ale wtedy musiałby myśląc o swoich przyszłych czynach przewidywać a nie postanawiać. A to znaczyłoby poddać się pod władzę impulsów i wyrzec się własnej woli. Tego on uczynić nie może i musi przeżywać tragedię, która jest tym cięższa im sztywniejsze są jego pojęcia, to jest im mniej dowolności jest w jego czynach, a im więcej jest jej w normach, którymi się kieruje. Żaden z narodów Europy nie stworzył pojęć bardziej

sztywnych niż Hiszpanie. I pod tym względem Unamuno był najbardziej klasycznym Hiszpanem. Raz pisze, że jako rektor ile razy znalazł przepis tak całkowicie niedorzeczny, że za cichą zgodą wszystkich nie wykonywany przez nikogo, zawsze usiłował wprowadzać go w życie tak rygorystycznie, aby wyszła z niego chemicznie czysta niedorzeczność.

Jak pojęcia Hiszpanów były najsztywniejsze, tak i protest przeciw sztywności pojęć najsilniejszy i najgłębszy był zawsze, gdy wychodził z ust Hiszpana. Był to protest praktyczny — poeci dawnej Hiszpanii jak Calderon wstrząsali się wobec okropności kodeksu honorowego swego czasu, choć i przez myśl im nie przechodziło, aby się spod niego wyłamać. Ale był też protest teoretyczny. Unamuno lubi cytować dwa poetyckie aforyzmy — Campoamora *En este mundo traidor Nada es verdad ni mentira*, na tym świecie zdradzieckim nic nie jest prawdą ani kłamstwem, i drugi, silniejszy i prawdziwszy, Calderona; *En esta vida Todo es verdad y todo es mentira* (w tym życiu wszystko jest prawdą i wszystko kłamstwem).

Jeżeli wszystko jest prawdą i wszystko jest kłamstwem (na tym świecie, o tym zastrzeżeniu nie wolno zapominać), to i człowiek i naród musi sam obrać swoją prawdę. Nie jest to wybór dowolny; Hiszpania — a Unamuno w nic tak mocno nie wierzył jak w prawdę Hiszpanii — nie mogła, jak z naciskiem on stwierdzał, przyjąć za swoją prawdy Reformacji. Jestem więc do dokonania takiego czy innego wyboru predestynowany; Unamuno pisał raz o swojej nienawiści do pedagogii i do socjologii, a więc do nauk badających jak człowiek zdeterminowany jest od zewnątrz, co ważniejsze tworzących w nim przyzwyczajenie do wyłączania ze swego pola uwagi wszelkiej siły, która nie jest zewnętrzną.

Jest pewien rodzaj tragizmu, który każdy kto wierzy w swoją prawdę musi być gotowy przyjąć. Jego prawda może być sprzeczna z prawdą jego epoki i jego narodu, a w takim razie, jakikolwiek będzie osobisty jego los, dzieło jego życia będzie zaprzepaszczone. Gorszy jeszcze tragizm — gdy prawda narodu jest sprzeczna z prawdą epoki. Wtedy naród okaże się niezdolny do podążania za swoim czasem — udziałem jego będzie wpierw zastój a potem cofanie się.

Są ludzie, których losy są symboliczne dla losów ich narodów. Napoleon urodził się, gdy Korsyka została przyłączona do Francji — doszedł lat męskich, gdy Francja niczego nie potrzebowała bardziej niż wodza takiego jak on. Zegar jego życia nakręcony był dobrze. Prądzyński okazał talent wodza w chwili, gdy nic dokonać nie było można, gdy ludzie, którzy stali na czele, sparaliżowani byli czy przez własny niedowład woli, czy też przez myśl o grożącej interwencji pruskiej. Podczas powstania węgierskiego, gdy można było walczyć i zwyciężać, on, złożony przez chorobę, nie mógł przybyć na wezwanie Węgrów. Zegar jego życia nakręcony był źle, jak i zegar Polski — narodu, w któ-

rym wszystko działo się w innym czasie niż w reszcie Europy, tak, że nawet nietolerancja religijna zapanowała w nim w wieku XVIII. Podobnie źle nakręcony był zegar Hiszpanii, która tak jak i Polska przespała czas, kiedy zakładane były fundamenty nowożytnej nauki. Polska z powrotem narodem europejskim stała się przez pozytywizm, jakkolwiek ta prawda, którą wtedy zdobył, była ograniczona i względna. Hiszpania pozytywizmu nie przeżywała — być może, że naród, który w ciągu wieków motywy swego działania z tak wielką siłą czerpał z prawd, które uważał za bezwzględne, przeżywać go nie mógł.

Na pytanie takie, jak „dlaczego tak się stało" z reguły odpowiedzieć nie można. Można też dać odpowiedź poetycką. Groty Altamiry, gdzie widnieją liczące chyba kilkanaście tysięcy lat rysunki zwierząt, natchnęły Unamunę do jednego z najdziwaczniejszych utworów europejskiej poezji.

Ay, bisonte de Altamira,
Te tragó el león d'España,
fuè por hambre, no por saña,
y el león ahora delira,

porque en su sangre te lleva,
troglodìtico bisonte,
botin salvajo en el monte,
sueno magico en la cueva!

El león suena contigo,
con tu melena y tus cuernos,
suena el león tus eternos
hechizos como un castigo.

Que tu le abrasàs la entrana,
ay, bisonte de Altamira!
y el pobre león delira
y con el delira Espana.

Biada byku z Altamiry, ciebie pożarł lew hiszpański, to stało się z głodu nie z gniewu i teraz lew szaleje.

Bo w krwi jego jesteś ty, byku jaskiniowy, łupie dziki z gór, magiczny śnie jaskini!

Lew śni z tobą, z twoją sierścią i z twoimi rogami, śni lew twoje wieczne czary

że ty mu palisz wnętrzności, biada byku z Altamiry! i biedny lew szaleje i z nim szaleje Hiszpania.

Zenon Szpotański

SPOTKANIA

ZNAKI CZASU?

M. D. Chénu, próbując niedawno zarysować teologię „znaków czasu", [1] którym tak odważnie zaufał Jan XXIII jako znakom Boga, pisał, że są nimi zawsze fakty i zdarzenia o wymowie symbolicznej, ogniskujące przemiany świadomości w taki mniej więcej sposób, jak ogniskuje je sztuka, i zanim jeszcze refleksja teoretyczna sklasyfikuje je i niejako uprawomocni. Znak czasu ma więc według niego sens i charakter profetyczny, a nie systematyczny i jurydyczny, i tak też trzeba rozumieć go oceniać.

Wydaje się, że idąc za myślą francuskiego teologa obecny okres chrześcijaństwa widzieć trzeba jako profetyczny *par excellence*. Systemy, teologie, instytucje, cały można powiedzieć „Zakon" jest wszędzie postawiony w stan zakwestionowania, nowe ujęcia teoretyczne wyłaniają się dopiero powoli, konstruowane z trudem, pełne nieraz luk i zawiłości. A mnożą się bardzo czytelne i poetyckie raczej „znaki", o ogromnej sile inspiracji religijnej.

Czasem są dziełami sztuki w dosłownym sensie, jak Kościół Pojednania w Taizé, czy słynny krucyfiks w kościele w Münster (Westfalia), na którym postać Chrystusa zaznacza się pustym negatywem: nie wolno, zdaniem twórców, aby jakikolwiek wizerunek przysłaniał twarz konkretnego, cierpiącego człowieka, inną w każdym czasie i dla każdego z nas, a będącą przecież zawsze — Tą twarzą.

Nieraz znakiem bywa też gest ludzki, lub całe życie, jednoznaczne jak heroiczny poemat: grupy pojednania, braterstwa, protestu przeciw krzywdzie i wojnie, rosnące wszędzie spontanicznie koła prywatnych przyjaźni w poprzek wyznań, w poprzek granic, których intensywna powaga religijna przywodzi na myśl nastroje „katakumbowe", mit Charles de Foucaulda, mit Schweitzera, księży robotników, „Zakonów budowniczych", marsze pokoju, żywe pochodnie...

E. Schillebeeckx, w swej książce „Osobiste spotkanie z Bogiem", [2] podkreślał, że przeżywanie chrześcijaństwa „w wymiarze wszerz", w idei solidarności międzyludzkiej i „kosmicznej", intensyfikuje się dziś ze zbyt żywiołową, nieodpartą spontanicznością, by ją można było zignorować, i że stoimy tu wobec procesu bez precedensu w naszych dziejach: wobec tendencji do sekularyzacji

---

1 M. D. Chénu OP, *Les Signes du temps*, DOC No 187.

2 E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*, Matthias Gruenewald Verlag, 1964.

religii, występujących wewnątrz chrześcijaństwa, a nie od zewnątrz i przeciw niemu.

Jeden z najśmielszych myślicieli odnowy nie cofa się jednak przed uznaniem pozytywnego aspektu tego zjawiska, tak zdumiewającego. „Wierzymy, pisze, że najgłębsza prawda rzeczywistości nie tylko »powinna« znajdować się w naszych stosunkach międzyludzkich, to jeszcze nie byłaby wiara, lecz że j e s t w nich faktycznie i wbrew wszystkiemu, co zdaje się świadczyć przeciw takiej tezie... Ta tendencja, tak dziś uparta, tak styczna z najżywotniejszą problematyką ludzi współczesnych, tak silna, że zdaje się nawet potwierdzać orientację Johna A. T. Robinsona (z jego książki *Honest to God*), zbiega się niewątpliwie z jakąś prawdą, częściową i do niedawna przyćmioną... choć jej fragmentaryczny charakter może sprawić kłopot chrześcijaństwu."

Przeżywanie chrześcijaństwa głównie w humanistycznym, świeckim „wymiarze wszerz", jako religii braterstwa, świata, ludzkości, przyćmiewa jednak niewątpliwie jego wymiar „pionowy", transcendentny. Niepokoi to dziś bardzo wielu teologów i jest tłem najrozmaitszych oporów przeciw pewnym kierunkom odnowy. Schillebeeckx widzi to również, lecz liczy, że przyćmienie nie jest definitywne, że „wymiar pionowy" może być odkryty znów, na nowej drodze, niejako od początku. Pisze:

„Oczywistość nowa i mocno przeżywana może łatwo oślepić na oczywistości stare. Mogą one w tej sytuacji być rozpoznawalne tylko pod warunkiem, że zostaną radykalnie reaktywizowane, w samym najpierwotniejszym doświadczeniu, że zostaną, by tak rzec, odkryte na nowo. Choć może się to wydawać paradoksalne, rozpoznanie prawd starych wymaga nieraz głębszego nawrócenia niż rozpoznanie tych, które odkrywamy właśnie samorzutnie, w całym blasku świeżości i niespodzianki, przyćmiewającym, obalającym w nas dawne obrazy". [3]

Fascynacja chrześcijaństwem bezwarunkowej solidarności z bólem i ciemnością losu drugiego człowieka, na jego różnych „drogach do Emaus" (chrześcijaństwem „cierpienia Boga", jak się to czasem określa, przyjmując terminologię D. Bonhoeffera), oraz jasny drugi biegun tych postaw: uniesienie wiarą w słuszną, zwycięską mimo wszystko kierunkową świata „zbiegającego się" zewsząd w jedność, to niewątpliwie dwie inspiracje, dominujące we współczesnej, spontanicznej religijności. Myśl o pewnej „sekularyzacji" religii nie jest chyba pozbawiona uzasadnień i nie samo zło z pewnością trzeba w niej widzieć.

Wydaje się jednak, że jest dziś jeszcze trzeci, znamienny typ

---

3 ibid.

„znaków czasu", i że rysuje się w nim właśnie dążenie do „odkrywania na nowo prawd starych", nie w ich dawnych obrazach wprawdzie, lecz od początku, po swojemu. Tym typem są okolicznościowe i całkiem „nieortodoksyjne" nieraz modlitwy i medytacje religijne, których powstaje w ostatnich czasach bardzo dużo.

Czasem są dziełem poetów współczesnych, przejętym potem na własność przez pewne grupy czy środowiska. Częściej powstają z inspiracji określonych, dzisiejszych powołań takich grup, lub są po prostu rodzajem zwierzenia osobistego, „dla przyjaciół". Pojawiają się w rozmaitych (zwykle mniej znanych) pismach czy biuletynach, czasem krążą z rąk do rąk w obszarpanych maszynopisach. Są z reguły dosyć nieporadne literacko i dość niezręczne (w oczach surowego teologa może nawet „ryzykowne") doktrynalnie. I próbują, czasem z jakąś desperacką gwałtownością, a czasem z piękną, trochę naiwną powagą „uczciwości absolutnej", przedrzeć się, dobić wreszcie do jakiejś osobistej już prawdy.

Przedstawione dziś naszym czytelnikom fragmenty modlitw i medytacji pochodzą ze środowisk protestanckich. Tylko ostatni tekst, o Mszy świętej, w którym dominuje niemal niepodzielnie optymistyczny, teilhardowski akcent wiary w świat, jest katolicki. Układ tekstów jest chronologiczny. Ilustruje narastanie i przekształcanie się pewnych intuicji religijnych od chwili szoku, którym była druga wojna światowa.

ECCE HOMO

To jest twarz przeraźliwa.
Zropiały, drgający strzęp ciała,
żerowisko much w spiekocie słońca.
Twarz o zapadłych oczach, obwiedzionych sino,
skroń przygwożdżona cierniem, cios żelaza w boku.
Patrz. Poznaj. Ecce Homo. Oto Syn Człowieczy.

*

Zapomnij mdłą legendę. Niech spadną zasłony
przyzwoitości:
— zabieg interesów,
— zabieg tchórzy,
bo to był wróg śmiertelny, więc go chcieli
przerobić na przyjaciela. Bo te rany
krzyczały prawdę straszną, więc ukradkiem
spowijano je metaforą, żeby nie obnażył się skandal:
że ta agonia trwa.
Że on kona, przy nas, do końca świata.

*

Więc przez cały ten czas nie wolno nam zasnąć.
Teraz oto wisi na drzewie krzyża, i jesteśmy świadkami zbrodni:
zobojętniali współcześni
powolnej tortury Boga.
Oto tu jest to wzgórze.
Upiorne, spryskane krwią.
Oto trwa męka.

*

Patrz, centurioni w butach do konnej jazdy,
czarne koszule, czapki z oznaką,
szybki gest podniesienia ręki.
Mają zimne oczy. Mają wargi oduczone uśmiechu
— ci jego bracia przecież.
I nie wiedzą, co czynią.

*

Patrz, przy jego boku wiszą na krzyżach umarli:
nędzarz ze wsi i bezrobotny.
A może zlinczowany żyd
i murzyn.
Albo czerwony.
Albo Abisyńczyk, Irlandczyk, Hiszpan.
Albo demokrata niemiecki.

*

Bezsilnie opadła głowa.
A za nią niebo spływa czerwoną lawą
dwu tysięcy lat morderstw w jego imieniu.
Morderstw krzyżowców.
Morderstw bojowników chrześcijaństwa.
W obronie wiary.
W obronie własności.

*

Płakał nad Jeruzalem...
ale oto olbrzymieje proroctwo:
zagarnia największe miasta świata.
Oto zrywa się oszalała panika winnych
— cóż rozum, nie poradzi pod prąd —
by je zetrzeć, jak przepowiedział.
Patrzy teraz. Nie ma ucieczki oczom
skazanym na cały dramat. Do końca.

*

Nazywany wciąż, pozostaje Nieznajomym w ciemnych królestwach
co rozparły mu się u stóp,
ale wszystkie urągają słowu, które jest jego.
Ale każdy człowiek sam
dźwiga winę, co jak krew — wspólna,
i na ślepo zdaje się ciemnym losom.
Ale władzę najwyższą dzierży strach i chciwość.

*

Nie z kutej w srebrze, pozłacanej monstrancji.
Z drzewa bólu. Z drzewa człowieczej męki
zbaw naszą nędzę jałową,
Chrystusie Rewolucji,
Chrystusie Poezji.
Daj wierzyć,
że ta droga bez końca, droga człowieka przez ciemność
może nie była daremna.

David Gascoyne [4]

MODLITWA PIELGRZYMÓW NIEMIECKICH

Odczytajmy tekst Ewangelii według Marka. „I przyszli do folwarku, który zwano Getsemani. I rzekł uczniom swoim: siedźcie tu aż się pomodlę. I wziął z sobą Piotra i Jakuba i Jana i zaczął się trwożyć i czuć odrazę. I rzekł im: smutna jest dusza moja aż do śmierci, zostańcie tu, a czuwajcie. A poszedłszy nieco dalej padł na ziemię i modlił się, żeby jeśli to być mogło, minęła go ta godzina. I mówił, Abba, Ojcze! Wszystko jest tobie możliwe, oddal ode mnie ten kielich, lecz nie co ja chcę ale co ty. I przyszedł, i znalazł ich śpiących i rzekł do Piotra: Szymonie, śpisz? Nie mogłeś jednej godziny czuwać ze mną?"

Panie Jezu Chryste, i nasz duch jest ochoczy, lecz i nasze ciało jest mdłe. Stajemy dziś, pod twoim wzrokiem, jako pielgrzymi, i prosimy cię, Panie: daj nam przenikliwość, daj nam siły, abyśmy chociaż dziś, choć przez jeden dzień zdołali czuwać z tobą.

Panie nasz, Ukrzyżowany,
zmiłuj się nad nami.

Po stokroć i przez całe lata, Panie, ludzie naszego narodu wydawali cię siepaczom. Ciebie wydawali sądom, denuncjowali władzom, gdy wiedzeni szaleństwem i ślepotą, nieprzyjaźnią i nienawiścią, wydawali i denuncjowali swe nieprzeliczone ofiary. Zbawicielu

---

[4] David Gascoyne, *Ecce Homo, The Mid Century: English Poetry 1940—60*, Penguin Books, 1965.

świata na krzyżu zadośćuczynienia, ty, który gładzisz wszystkie grzechy, zmiłuj się nad naszymi winnymi braćmi.

Panie nasz, Ukrzyżowany,
zmiłuj się nad nami.

I nieprzeliczona, Panie, jest liczba tych w naszym narodzie, którzy spali, lub których zmógł strach, którzy z tchórzostwa lub z zaślepienia patrzyli bezczynnie, jak bezprawie w ich ojczyźnie narastało aż do ludobójstwa. Zbawicielu świata, na krzyżu zadośćuczynienia, zmiłuj się nad naszymi winnymi braćmi.

Zmiłuj się, Panie.

I tak tylko stać się mogło, że bezmiar nieludzkości zagarnął i poprzerastał cały kraj niemiecki, że całe narody, całe rasy zostały w końcu rzucone na łup katów i morderców. Żadna już wyobraźnia ogarnąć nie jest w stanie ogromu krzywd, i męczarni i zbrodni, których zaznał naród żydowski. Zbawicielu świata, na krzyżu zadośćuczynienia, zmiłuj się nad naszym narodem.

Zmiłuj się, Panie.

Obłędny mit o rasie panów wpajał naszemu narodowi przekonanie, że wolno mu poważyć się na traktowanie Polaków jako ludzi niższego gatunku i na ich wyniszczanie biologiczne. Miliony zawinionych przez nas konsekwencji tego grzechu nie dadzą się już ująć ani przeliczyć. I jedno tylko wyczuwamy dziś: że w narodzie polskim, zaszczutym, udręczonym, mordowanym przez Niemców, w imieniu Niemców, to ty sam, Panie, szedłeś przez mękę, to ciebie krzyżowano tysiące i tysiące razy. Zbawicielu świata, na krzyżu zadośćuczynienia, jesteśmy braćmi winnych i błagamy cię o zmiłowanie.

Panie nasz, Ukrzyżowany,
zmiłuj się nad nami.

Ile milionów, Panie, ty jeden wiesz, nikt więcej, wynosi liczba ofiar zamordowanych na rozkaz lub samowolnie, tylko dlatego, że byli to chorzy umysłowo, albo osoby niepożądane z przyczyn religijnych lub politycznych, albo Żydzi, albo jeńcy rosyjscy, albo więźniowie, niezdatni już do pracy. I ty jeden, Panie, znasz liczbę i znasz imiona tych, co ci muszą zdać rachunek za te zbrodnie. My wiemy tylko o ludziach, którzy w ciągu ostatnich lat dwudziestu stawali przed sądami tego świata. I mówili, że są niewinni. Zbawicielu świata, na krzyżu zadośćuczynienia, ty, który oddałeś siebie na ofiarę za wszystkie grzechy ludzkie, błagamy, ześlij im opamiętanie, ześlij im świadomość win, ześlij im skruchę. Jesteśmy ich braćmi, Panie. Zmiłuj się nad nimi. Zmiłuj się nad nami.

Panie nasz, Ukrzyżowany,
zmiłuj się nad nami.

Nasza pielgrzymka, Panie, ma być znakiem pokuty. Nieskoń-

czenie nikłym, bladym znakiem w stosunku do ogromu win naszego narodu. Prosimy cię w niej, Panie Jezu Chryste, wzbudź we wszystkich narodach prawdziwego ducha braterstwa, a nas naucz, jak iść mężnie drogami pokoju we własnym kraju, jak występować ze stanowczością przeciw wszystkiemu, co mogłoby pokojowi grozić. Daj, byśmy umieli, my, chrześcijanie niemieccy, czuwać z tobą zawsze, modląc się, pracując, zabiegając ofiarnie o pokój świata. Daj, byśmy byli gotowi w każdej chwili za ten pokój cierpieć. Pokaż nam drogi, daj nam siły, daj się rozpoznać.

Panie nasz, Ukrzyżowany,
zmiłuj się nad nami.

Aktion Suehnezeihen [5]

WIERZĘ TUTAJ I TERAZ

Dla przyjaciół

Wierzę w świat, który ma sens. Wierzę, że jego tajemnicą ostateczną, praźródłem praw nim rządzących jest miłość. Do miłości można mówić. Jest osobowa. Wierzę, że modlitwa to jest rozmowa z najgłębszym gruntem wszechistnienia, otwieranie świadomości na strumień sił, które zeń płyną.

Miłość osobowa — dno wszechistnienia — objawia się w wielu ludziach. W sposób najprzemożniejszy objawiła się w Jezusie z Nazaretu. To więc jest dla mnie klucz kosmosu, grunt bytu osobowego, grunt historii: Jezus.

*

Wierzę w Jezusa żywego. Wyobrażam sobie, że energia, którą jest świadomość, pozostaje, podobnie jak energie fizyczne, nie ginąc a tylko przyjmując inną postać. Wierzę więc, że Osoba Jezusa jest rzeczywista dla nas i osiągalna jako duchowe jądro miłości osobowej. I wierzę w życie wieczne. Widzę je jako rozkwitanie osobowości w wyższych formach bytu.

*

Wierzę w powszechny organizm duchowy, jednoczący w sobie ludy, rasy, i różne odcienie religii, we wspólnotę, która żyje magnetycznym przyciąganiem Jezusa. Nazywam ją *Ecclesia*. Jest wiosną ludzkości, zaczynem nowej ery, kwasem w cieście, solą ziemi. Jest znakiem pełni, która stale nadchodzi.

---

[5] Grupa pielgrzymów z *Aktion Suehnezeichen* odwiedziła w ubiegłym roku Polskę. Informował o tym „Tygodnik Powszechny" Nr nr 33 i 34/1965.

Ecclesia jest wspólnotą większą niż widzialne kościoły, jej historia zbiega się nawet nieraz w jedno z historią herezji: biegnie poprzez dzieje czerwoną nicią Sprawy Jezusa. *Ecclesia* jest na ziemi nie dla siebie lecz dla całego rodzaju ludzkiego. Jest miastem zbudowanym na górze, ziarnem rzucanym w gleby rozmaite, jagnięciem pośród wilków.

*

Wierzę w Chrystusa Nierozpoznanego. To *Christus incognitus* rzuca swe oskarżenie, swoje „nie" kościołom samozachowawczym, zamkniętym w sobie, a ma twarz ateistów. To On żyje w chorałach Bacha. To On jest krwawiącym ciałem murzyna na brukach Alabamy, kona z głodu na nocnych ulicach Delhi, drży i płonie w wychudzonych dłoniach Gandhiego. To Jego operuje Schweitzer. To On kuli się na pryczach Dachau i wszystkich obozów grozy i łka nocą w ruinach Hiroszimy i spopielałych wsi wietnamskich. To *Christus incognitus* niesie przez świat troskę i pieśń prześladowanych. Za wiarę. I za niewiarę.

*

A nie ma Go w walkach religijnych. A porzucił dawno już chełpliwe katedry i misjonarzy „opium dla ludu", i wysuszone na wiór kościoły pieniądza, i „przybytek boży", rezerwowany tylko dla białych, i domki jednorodzinne, gdzie robotnik z obcego kraju jest „problemem" obserwowanym zza sztachet ogródka. I porzucił, dawno już, doktorów świątyni, zaabsorbowanych walką o wpływ i władzę, i tańczących, jak im zagrają.

*

Żyje oto w małych i pokornych, w przegranych, w oszukanych, w tych, co są odpisani na „mięso" rzeźni świata. W niewierzących z rozgoryczenia, a przecież wspólniosących troskę, która jest Jego. W nich żyje. Ich ożywia.

*

Wierzę w możliwość przemian. Osoba Jezusa i Jego wieść: Ewangelia, to niezmierzona potęga duchowa. Nie ma człowieka, rodziny, narodu, których by nie mogła uzdrowić z choroby, z grzechu. Wierzę mocą radosnych doświadczeń i wyczekującej nadziei: tam gdzie Jego Osoba przyjęta jest rzeczywiście, choćby bez Imienia, możliwe jest wszystko. Tylko przeciw Niemu, bez Niego nie można postawić ani kroku.

*

Należę do narodu węgierskiego. Wierzę tedy, że i mój naród, jak wszystkie inne, wielkie i małe, jest jakąś jedną, niepowtarzalną barwą w tęczy historii. Nie stawiam Węgier ani powyżej, ani też poniżej innych narodów. Widzę grzechy mojej ojczyzny: niestałość, buta, swary bratobójcze, bezbożna małoduszność... Lecz kocham ją, i dzielę oddanym sercem ból jej diaspory na całym świecie, kruchość jej sił. Myślę o niej jak o dziecku, z czułością ojca. Wyznaję swą do niej przynależność i chcę na zawsze z nią pozostać. Myślę, że grzeszyłby przeciw niej ten, kto by odjąć jej chciał swoją siłę żywotną, by nią zasilać inne ognisko. Wierzę jednak, że i on także odnajdzie swój naród — już w Bogu.

*

Żyję w ustroju socjalistycznym, lecz *Ecclesia* jest wspólnotą oddzieloną od politycznych struktur społeczeństw, żyje tylko swym Panem, tylko Jemu winna jest posłuszeństwo. Nie jestem więc tu ani trochę bardziej obcy niż byłbym w jakiejkolwiek innej części świata. Państwa Chrystusowego nie ma nigdzie. Są tylko chrześcijanie, i są wszędzie. Jestem tedy tylko wyznawcą: mówię „tak" człowiekowi i temu co niesie mu dobro. Mówię — „nie" grzechowi. Wolność nie jest kwestią paragrafów: w każdych warunkach możemy i powinniśmy kochać i służyć Prawdzie.

Bo nie jest nigdy rzeczą chrześcijan szkodzić, lecz pomagać. Nie jest ich rzeczą wysługiwać się. czemukolwiek lub komukolwiek lecz — służyć. Kościół grzeszył nieraz. Grzechy starych ustrojów rosły z nim razem. A dziś nie chcemy już iść w ślady przodków. Chcemy żyć jak chrześcijanie: tutaj i teraz, w tej wolności ducha, która jest między tak i nie w służbie świata, według najlepszej, dzisiejszej wiedzy i woli.

*

Wierzę w pracę, w wszelkie dzieło ludzkie spełniane wolnym i ochotnym sercem. Bo są demony pracy: ludzie-roboty, wyzysk, wszelki czyn wrogi człowiekowi. Ale praca jest twórczością. Jest udziałem w stwarzaniu świata. Wierzę, że radość twórczego czynu należy się wszystkim ludziom bez różnicy.

*

Wierzę, że można i że trzeba mówić prawdę, także gdy jest to niebezpieczne, także gdy może to być komuś czy czemuś niedogodne. Kłamstwo zawsze zabija, a kto milczy, gdy mówić trzeba, kto zamąca to, co winno być jasne — jest kłamcą. Wierzę, że moralność wykonywania rozkazów i trzymania się poleceń nie jest

moralnością. Odpowiadamy osobiście za każdy ze swych czynów. Więcej jeszcze, jesteśmy odpowiedzialni za wspólną ludzkość: każda krzywda, gdziekolwiek by się działa, jest naszym bólem osobistym, każdy brak zaufania do człowieka godzi w nas, albo człowieczeństwo nasze nie jest pełne.

*

Wierzę w miłość, wierzę w piękno jasnej młodości, jasnej rodziny. Miłość nie jest motylem stu kwiatów. Jest upojeniem jednej wierności, płomieniem stapiającym ciało i duszę w jeden dar, jest oddaniem bezwarunkowym, na całą codzienność życia. Jest naprawdę silna jak śmierć, gdy Eros oddycha tchnieniem Agape.

*

Wierzę, że synteza wiary i nauki, sztuki, techniki jest możliwa. Wierzę, że *Ecclesia* zbiega się ze społeczną sprawiedliwością. Wierzę, że wszystko zdąża do jednego domu, jak synowie jednego ojca. Wierzę w powrotną drogę ku sobie światów, które się rozbiegły, w pojednanie białych i kolorowych kontynentów, Wschodu i Zachodu, wierzę w nową, wyższą harmonię rozdartego chrześcijaństwa. Jestem wyznawcą radości i nadziei, uścisku dłoni wpoprzek różnic, wpoprzek granic.

*

Wierzę w przyszłość. Ciemność, przemoc, grzech mogą hamować, lecz nie są zdolne stłumić ostatecznie powołania człowieka do powszechnego braterstwa. Pokój prawdy i wolności w ziemskiej historii jest możliwy, o ten pokój walczę, jemu chcę zostać na zawsze wierny.

Lecz nadzieja moja spogląda także w strefę ponadhistoryczną, ku nowemu odnalezieniu się wszystkich, nie tylko rodzaju ludzkiego w ogóle, lecz każdego pojedyńczego człowieka, który żył kiedykolwiek lub będzie żył jeszcze. Niemożliwe, aby byt jako całość był bezkierunkowy, jeśli każda z jego cząstek, od atomu do układów gwiezdnych, od jednokomórkowców do człowieka, jest kierunkowa tak nieodparcie, tak zwycięsko.

Wierzę w przyszłość. Wierzę, że tok przeznaczeń ludzi i świata, historii i przyrody, wspólnoty *Ecclesia* i wspólnoty ludów ziemi ma w swej mocy ten sam Duch, który mieszkał w Ukrzyżowanym Jezusie z Nazaretu.

Géza Németh [6]

---

[6] Géza Németh jest młodym pastorem węgierskim. W ubiegłym roku był w Polsce, którą bardzo polubił. Jego wielkim pragnieniem było, aby tekst „dla przyjaciół" ukazał się w naszej katolickiej prasie.

MYŚLI PO MSZY ŚWIĘTEJ

Wieloznaczność wszystkiego, co ma związek z religią... Brak celności, brak ostrości tego języka...

To się powtarza na każdej mszy, ilekroć jest komentowana konsekracja. Zawsze to samo: Pan nasz poświęca siebie na ofiarę, Bóg posuwa swą łaskawość aż do zejścia pomiędzy nas, do poniesienia ludzkiej śmierci...

A cóż chleb? Trudno się oprzeć wrażeniu, że chleb jest na ołtarzu tylko dlatego, iż Jezus, który był wielkim oryginałem, wzbogacił tradycyjną paschę żydowską o bardzo hermetyczny wykład (*misterium fidei*), w którym powiedział mniej więcej, że mamy pić wino „na jego pamiątkę", a także łamać przedtem chleb, co nam przypomni dramat Mesjasza i wzbudzi naszą wdzięczność...

Czemuż nie mówi się nam jakoś tak: oto chleb, który, od pradawnych czasów, jest dziełem trudu i rąk ludzkich i służy człowiekowi, aby żył. O tym chlebie Pan nasz rzekł — to jest ciało moje, ciało Syna Człowieczego, który ośmiela się nazywać siebie Synem Boga i podejmuje pełnię powagi tych słów. Ten chleb to ja, gdyż we mnie zbiega się i spełnia wszystko, co w ludzkości wykracza poza jałowość chwil, wszystko, co ludzie czynią dla ludzi, co czynią po bratersku dla braci, wszystkie akty twórcze, zasilające, w nich samych i w innych, przedzieranie się wzwyż, w kierunku szczytu, gdzie czeka Bóg, wszelkie „ku niebu wstępowanie", które dokonuje się w każdym z nas, ilekroć tylko, przez najuboższy nawet gest oddania siebie innym, stajemy się jego współuczestnikami i współautorami... Chleb to produkt inteligentnej pracowitości ludzkiej, produkt pracy, której celem jest wyżywienie mieszkańców ziemi. To dlatego jestem chlebem. To ja, Jezus, jestem tą pracą. Współuczestniczycie w mojej naturze c z y n i ą c a nie tylko b ę d ą c, i gdy to, co czynicie, zmierza do większej wolności, większej swobody, większej twórczości. Każdy jest ku wszystkim i dla wszystkich, oto co symbolizuje gest chleba: jego powstawanie wspólnym trudem, dzielenie, spożywanie w posiłku braterskim...

Ale prawda jest też taka, że nie jesteśmy aniołami. Mieszka w nas sprzeczność, rozdarcie. To, co ludzie tworzą po bratersku, jest dla nich przyczyną cierpień. I dlatego wino, również owoc pracy ludzkiej, przeznaczony dla całej ziemi, przedstawia krew, która musi być przelana, tak czy inaczej, ilekroć kocha się braci do ostateczności, ilekroć chce się dać naprawdę wszystkie siły czemuś co twórcze, wyzwalające. To twórcza krew ludzkości, jej nieuchronne cierpienie ogniskuje się w Jezusie. I w Nim jako w Synu Boga ta krew jest przelana „na odpuszczenie win". To znaczy dla odnowienia, przemienienia człowieka, by mimo całej

swej nędzy zdołał przedzierać się ku wolności, ku ofiarnej obecności braciom i wspólnemu Ojcu. By wydobywał się w boskość.

Wychodzę z kościoła i myślę: gdy łamiemy chleb, gdy rozlewamy wino, pamiętajmy, że zbiega się w nich cały twórczy trud ludzkości, czy ten w nim nurt, w każdym razie, który w klęsce czy w powodzeniu, w bólu czy w radości, zorientowany jest przecie na tworzenie się świata. Na dzieło, którego Bóg oczekuje od naszej wolności.

Marc Querrien

Przypisek — Zestawmy ten tekst, którego skojarzenia i porównania wydadzą się zapewne wielu czytelnikom zbyt „nowoczesne", z krótkim fragmentem najstarszych tekstów chrześcijaństwa, w których, już w pierwszym wieku, rzeczywistą obecność próbowano wyrazić za pomocą rozlicznych symbolizmów uczty eucharystycznej. Oto słowa z niewielkiej książeczki, znanej pod nazwą *Didache*:

„Jako ten chleb, łamany oto, a który, rozsiany ongiś po górach i pagórkach zebrany został, aby się stać jedną całością, niech twój Kościół zgromadzi się z krańców ziemi w twoje królestwo".

A oto kilka wierszy modlitwy inspirowanej przez ten dokument i podjętej potem przez następne stulecia, a dziś znów używanej nieraz, szczególnie w parafiach uniwersyteckich:

„Panie, zbierz w swym kościele
wszystkich braci, którzy zaludniają ziemię,
jak ziarna w hostii
stopiły się w jedno dając chleb życia,
jak winne grona,
ściśnięte, spływają jednym winem."

M. D. Chénu [7]
Oprac. *Anna Morawska*

[7] Tekst ten ukazał się we francuskim biuletynie „Lettre".

„DLA POTRZEB CZASU I MIEJSCA"
(W 150 ROCZNICĘ URODZIN ŚW. JANA BOSKO)

Żył w latach 1815—1888, czyli na przestrzeni prawie całego XI wieku.[1] A był to okres, w którym w całej Europie dokonywały si głębokie przemiany w dziedzinie gospodarczej i społecznej. Jako zjawisk historyczne były to bardzo złożone procesy. Spowodował je cały szere czynników, a więc postęp techniczny, pomysłowe wykorzystanie wy nalazków, nowe formy produkcji, nagły wzrost liczby ludności i je nowe przegrupowania, zjawisko urbanizacji, przeobrażenia w strukturz społecznej, nowe idee i nowe sposoby ich rozszerzania. Był to okre liberalizmu społeczno-gospodarczego i politycznego, z wszystkimi jeg następstwami, oraz jego infiltracji w dziedzinę religii i moralnośc Te przeobrażenia ogólnoeuropejskie nie ominęły również Włoch, gdzi żył ks. Bosko, z tą jednak modyfikacją, że na plan pierwszy wysunęł się tutaj zagadnienia polityczne i religijne związane z *risorgiment* i tzw. „kwestią rzymską". W całej Europie powstawały wówczas now niespotykane dawniej problemy, uderzające boleśnie w klasy pracując a we Włoszeh dodatkowo specjalne problemy religijno-moralne.

Działalność ks. Jana Bosko wyrosła właśnie na podłożu palących kwest społecznych i religijno-moralnych. Sztandarowym jego hasłem było prag nienie działalności „dla potrzeb czasu i miejsca". Było to wyrażeni które jak refren powtarzało się w ciągu jego życia. Ks. Bosko z natur swojej był doskonałym obserwatorem, a jego żywy temperament i wro dzona ciekawość, oraz apostolska gorliwość, prowadziły go na obrad parlamentu, na wykłady uniwersyteckie, do winiarni, do warsztatów w zaułki miasta, do siedzib nędzy. Poznawał swoje czasy.



Jedną z głównych komponent XIX-wiecznej „kwestii społecznej" t problem młodzieży klas pracujących. Spauperyzowane najniższe warstw społeczne były bardzo młode pod względem struktury demograficzne a ich wzrost dzięki wielkiej liczbie dzieci zdecydował nawet o ic nazwie — proletariat. Stąd charakterystyczną cechą ubogich dzielni miejskich była wielka liczba dzieci i młodzieży. Rozwijający się kapi talizm wykorzystywał pracę dzieci i młodzieży, przywiązywano je d fabryk, warsztatów rzemieślniczych i chałupniczych, tzw. „terminem" często aż do pełnoletności. „Termin" najczęściej tylko nazwą przypo

---

[1] Zob. Bibliografia zebrana przez Ricaldone Pietro, *Don Bosco Educatore* Asti 1953, II, 651—705, oraz przez Braido Pietro, *Il sistemá preventivo di do Bosco*, Torino 1955, 17—23. Bieżące dane bibliograficzne zamieszcza kwartalni „Salesianum" w specjalnym dziale Analecta Salesiana.

minał dawne terminatorstwo prowadzone przez cechy rzemieślnicze, a w rzeczywistości był parawanem dla wyzysku. Ponadto wszystkie większe miasta znały zjawisko dzieci zwanych „sierotami, których rodzice żyją", tj. zupełnie pozostawionych samym sobie przez pracujących rodziców. Tak jak nie istniało żadne ustawodawstwo socjalne regulujące te nowe zagadnienia, tak też za nowymi problemami nie nadążała w sposób skuteczny tradycyjna praca duszpasterska Kościoła. Praktycznie młodzież warstw pracujących była opuszczona przez wszystkie czynniki społecznej kontroli i wychowania.

Taka właśnie sytuacja była punktem wyjściowym dla młodzieżowej działalności ks. Bosko, którą rozpoczął w latach czterdziestych ubiegłego stulecia w Turynie. Zauważył on wówczas, że młodymi przestępcami interesowała się policja i sądy — wielki dom poprawczy i więzienia były przepełnione, dzieci kalekie i nieszczęśliwe przygarniało do licznych przytułków chrześcijańskie miłosierdzie, młodzieżą zaś zwyczajną i normalną nikt się nie interesował, praktycznie była ona zupełnie opuszczona, a jej stan materialny i duchowy stawiał ją stale na granicy przestępstwa. Tej właśnie normalnej młodzieży klas pracujących poświęcił ks. Bosko swoją osobistą działalność wychowawczą i oświatową. Komórką macierzystą tej pracy było tzw. „Oratorium", czyli zarówno zebranie, jak i ośrodek zebrań młodzieży, którego celem było wprowadzenie jej w normalne chrześcijańskie życie religijne, wyrabianie szlachetnych postaw moralnych, oraz organizowanie wolnego czasu zgodnie z upodobaniami i potrzebami młodego wieku. Oratorium było środowiskiem młodzieżowym bardzo żywotnym, pełnym entuzjazmu, a równocześnie niezmiernie prostym w swojej organizacji i skutecznym narzędziem oddziaływania na szerokie kręgi społeczne — ks. Bosko umiał dotrzeć do rodzin, do warsztatów pracy młodzieży, wywrzeć wpływ na całe jej życie.

Na jego żądanie i pod wpływem jego autorytetu majstrzy i przedsiębiorcy musieli zawierać szczegółowe umowy o pracę i naukę zawodu, gwarantujące jego młodzieży określony czas pracy, zapłatę, odpoczynek niedzielny, wakacje w ciągu roku, czas na dodatkową naukę, oraz ludzkie traktowanie. Dla zwalczania analfabetyzmu młodzieży pracującej założył szkoły wieczorowe i świąteczne, które zdawszy doskonale egzamin stały się oficjalnym narzędziem walki z analfabetyzmem wśród ogółu społeczeństwa włoskiego. Dla lepszej nauki zawodu założył specjalne warsztaty rzemieślnicze i kursy przysposobienia zawodowego, a wreszcie prawdziwe szkoły zawodowe. Dla młodzieży zdolniejszej zorganizował gimnazjum, a dla bezdomnej internaty. Kierował się zasadą, że pozycję społeczną każdego człowieka winno wyznaczać nie jego pochodzenie, ale jego zdolności i wartość moralna. Stąd starał się stworzyć swojej młodzieży jak najszersze możliwości rozwoju. Dla tych potrzeb przełamał również uprzedzenia konserwatywnych kół społeczeństwa wło-

skiego, które bojkotowały ówczesne studia uniwersyteckie ze względu na ich charakter liberalny, i mimo gwałtownych protestów wysyłał swoją młodzież na uniwersytet i to na kierunki czysto świeckie tradycyjnie omijane przez duchownych.



Środkiem szerokiego oddziaływania społecznego w XIX wieku stawało się coraz bardziej słowo drukowane, zwłaszcza z chwilą zniesienia cenzury. Szczególnie prasa zyskała tak wielkie znaczenie, że stwierdzano, iż „postanowienia rządów są często zastosowaniem do życia artykułów wstępnych". Szybko też stała się ona narzędziem rządów, grup politycznych i religijnych, oraz źródłem nadużyć, walk i niezawsze odpowiedzialnego oddziaływania na społeczeństwo. W samym Rzymie powstało wówczas około 50 nowych liberalnych czasopism. Ta ekspansja słowa drukowanego wywołała przerażenie wśród katolików, a w wielu kołach bezsilnie ją potępiano.

Tymczasem ks. Bosko uważał, że rządy znosząc cenzurę nie miały zamiaru wyrządzać szkody katolicyzmowi, ale tylko udzielić wolności druku. Należało więc skorzystać z równych praw. Ponieważ zaś oficjalna akcja katolicka w tym kierunku była bardzo ospała i nieudolna, sam rozwinął płodną działalność pisarską i wydawniczą. Pióro stało się dla niego narzędziem szerokiego wpływu społecznego i nie wypuścił go z ręki aż do końca życia. Każda jego pozycja pisarska czy wydawnicza wyrastała z konkretnej potrzeby. Pisał na tematy historyczne, religijne, apologetyczne, moralne a nawet społeczno-gospodarcze. Spod jego pióra wyszło około 170 różnych prac, a ich wydania szły w dziesiątki. Ulotka, broszura, książka, podręcznik, opowiadanie, odezwa były dla niego formą równie dobrą byle skuteczną i docierającą wprost do czytelnika. Pisał stylem jasnym, prostym, z przewagą elementu fabularnego. Swoje pisma adresował do katolików, do liberałów, do innowierców, ale przede wszystkim do ludu i do młodzieży. Pisał zawsze, gdy sądził, że przyniesie to pożytek religii i społeczeństwu. A z jakim skutkiem, świadczyły gwałtowne polemiki, dyskusje, usiłowania przekupstwa i zamachy na jego życie, oraz (anonimowa) cenzura kościelna wielu jego pism. W tak bujnej działalności pisarskiej trudności spotykały go ze stron niechętnych czy wrogich Kościołowi, ale również nie uniknął otarcia się o indeks kościelny.

Jeszcze bardziej niż pisarzem był wydawcą pomysłowym, rzutkim i z wielką inicjatywą. Po niezbyt udanej próbie wydawania własnego dziennika polityczno-religijnego w burzliwym okresie Wiosny Ludów, przerzucił się na wydawnictwa seryjne oraz miesięczne. Były to wydawnictwa popularne i naukowe, dla młodzieży szkolnej, dla nauczycieli, dla rodzin i duchownych, a ich przenikanie w społeczeństwo było bardzo sprawne dzięki stukilkudziesięciu ośrodkom kolportażowym zor-

ganizowanym przez ks. Bosko w całych Włoszech. Ogółem w swoim życiu wydał 2500 tytułów książek i broszur, a w niespełna 30 lat rozprowadził około 20.000.000 książek. W chwili zaś jego śmierci działało 18 ośrodków wydawniczych założonych z jego inicjatywy w Europie i Ameryce.

W tej działalności nie poddawał się żadnym trudnościom. Odcinany od źródeł papieru, organizował własną papiernię, bojkotowany w drukarniach i księgarniach, zakładał własną drukarnię i księgarnie. Posiadał wielkie zufanie do słowa drukowanego, a ideałem jego było przewidzieć i uprzedzić potrzebę, rzucić na rynek książkę, lub broszurę wtedy, gdy była najbardziej potrzebna.



W okresie nasilenia *risorgimento* włoskiego, od lat pięćdziesiątych aż do lat siedemdziesiątych włącznie, kolejne gabinety oscylowały między stanem walki z Kościołem a próbami dojścia do porozumienia. Stan walki prowadził do konfliktu sumień, niszczył życie religijne, nie posuwał naprzód tak koniecznej integracji społecznej państwa, oraz doprowadzał do amoralności w polityce. Katolicy odsunęli się zupełnie od życia publicznego. Ten stan był więc prawdziwą klęską w kraju w bezwzględnej większości katolickim.

Ks. Bosko w tych warunkach był, jak stwierdzają historycy, prawdopodobnie jedynym księdzem utrzymującym stosunki z liberalnymi przywódcami Włoch, a równocześnie pozostającym w zgodzie i w jedności z Kościołem. Jego przyjaźń z duszą ruchu narodowo-wyzwoleńczego, Kamilem Cavourem, była bardzo serdeczna. Był nawet czas, gdy Cavour brał żywy udział w życiu religijnym młodzieży oratoryjnej, jego trzeźwy umysł obliczał korzyści jakie odnosi społeczeństwo z tego rodzaju działalności. Ta przyjaźń nie zmniejszyła się nigdy, a ks. Bosko w nawet najbardziej napiętych sytuacjach miał wstęp do Cavoura czy to jako ministra, czy jako premiera rządu, zachowując przy tym zupełną niezależność. Crispi, późniejszy minister spraw wewnętrznych, jako poseł do parlamentu włoskiego wysunięty przez rewolucję w Palermo korzystał z gościnności i jedynych butów ks. Bosko. Powiązania z wielu innymi działaczami były bardzo ciekawe i owocne. Równocześnie jednak nazywano ks. Bosko „Garibaldim Watykanu i klerykałów", a jego przywiązanie do papieża Piusa IX było powszechnie znane. Jako człowiek Kościoła był powyżej wszelkich podejrzeń.

Ta szczególna pozycja pozwoliła mu odegrać wydatną, choć sekretną rolę szarej eminencji w stosunkach między rządem włoskim a Watykanem tak przed, jak i po zajęciu Rzymu. Odnosiło się to zwłaszcza do mianowania biskupów dla diecezji włoskich, swobody spełniania jurysdykcji przez kurię rzymską poza granicami Włoch, oraz swobody conclave po śmierci Piusa IX. Zasadą ks. Bosko w trudnej roli po-

średnika była myśl, że Kościół musi swoje sprawy traktować nie z punktu widzenia politycznego, ale religijnego, oraz że duchowe dobro Kościoła i wiernych stanowi kryterium słuszności działania.

*

Za czasów ks. Bosko warunki polityczne we Włoszech nie sprzyjały rozwojowi życia religijnego. Cały szereg aktów ustawodawczych likwidujących tradycyjny stan posiadania Kościoła, oraz propaganda antyklerykalna uderzyły zwłaszcza w szeregi duchowieństwa, odcinając dopływ nowych kadr. Kompromitowano samą ideę powołania duchownego, wykazując społeczną szkodliwość obrania takiej drogi życiowej. Argumenty te trafiały i przyjmowały się również w rodzinach najbardziej katolickich. Wreszcie administracyjne i usankcjonowane prawem rozwiązanie zakonów i likwidowanie seminariów duchownych studziło zapał niejednego młodego człowieka. Na tym odcinku życia religijnego we Włoszech skupił ks. Bosko wiele swoich wysiłków. Otaczał opieką każde budzące się powołanie, poszukiwał nowych, niespożytkowanych dotąd rezerw. Znalazł je wśród młodzieży pracującej zawodowo, oraz wśród ludzi dojrzałych, rekrutując tzw. powołania spóźnione. Wymagało to dużej elastyczności działania, było jednak błogosławione w skutkach. Wysiłki w tym kierunku pozwoliły mu nawet ustalić proporcje, z którymi należało się liczyć. Wg jego obliczeń wśród chłopców, którzy okazywali oznaki powołania, oraz rozpoczynali naukę w tym kierunku, do celu docierało dwu na dziesięciu, podczas gdy wśród ludzi dojrzałych proporcja ta wynosiła ośmiu na dziesięciu. Interesujące są osiągnięcia ks. Bosko w tej dziedzinie jego działalności. Skrupulatne obliczenia dokonane w r. 1905 wykazały, że spod ręki i bezpośredniego wpływu ks. Bosko wyszło około 6.000 kapłanów. Nic stąd dziwnego, że nazywano go „upartym fabrykantem księży". W okresie, gdy życie zakonne we Włoszech skazano na wymarcie, założył on dwie nowe rodziny zakonne, a do pomocy w tym dziele wciągnął najbardziej antyklerykalnego ministra Urbana Ratazzi.

*

Ks. Bosko bardzo żywo reagował na problemy społeczne swoich czasów. Świadkowie jego życia stwierdzają, że należał do tych nielicznych ludzi tamtego okresu we Włoszech, którzy zrozumieli sytuację klas pracujących, oraz istotę ruchu robotniczego. Niejednokrotnie twierdził, że pojawiające się coraz częściej ruchy rewolucyjne w różnych krajach europejskich wcale nie są burzą przejściową, ale następstwem żywotnych potrzeb proletariatu. Akcentował przy różnych okazjach słuszność haseł domagających się równości wszystkich ludzi, oraz dążeń do uzyskania sprawiedliwości i zmiany ciężkiego losu klas pracujących. Tej świadomości problemów społecznych dał wyraz w czasie swoich podróży

średnika była myśl, że Kościół musi swoje sprawy traktować nie z punktu widzenia politycznego, ale religijnego, oraz że duchowe dobro Kościoła i wiernych stanowi kryterium słuszności działania.

*

Za czasów ks. Bosko warunki polityczne we Włoszech nie sprzyjały rozwojowi życia religijnego. Cały szereg aktów ustawodawczych likwidujących tradycyjny stan posiadania Kościoła, oraz propaganda antyklerykalna uderzyły zwłaszcza w szeregi duchowieństwa, odcinając dopływ nowych kadr. Kompromitowano samą ideę powołania duchownego, wykazując społeczną szkodliwość obrania takiej drogi życiowej. Argumenty te trafiały i przyjmowały się również w rodzinach najbardziej katolickich. Wreszcie administracyjne i usankcjonowane prawem rozwiązanie zakonów i likwidowanie seminariów duchownych studziło zapał niejednego młodego człowieka. Na tym odcinku życia religijnego we Włoszech skupił ks. Bosko wiele swoich wysiłków. Otaczał opieką każde budzące się powołanie, poszukiwał nowych, niespożytkowanych dotąd rezerw. Znalazł je wśród młodzieży pracującej zawodowo, oraz wśród ludzi dojrzałych, rekrutując tzw. powołania spóźnione. Wymagało to dużej elastyczności działania, było jednak błogosławione w skutkach. Wysiłki w tym kierunku pozwoliły mu nawet ustalić proporcje, z którymi należało się liczyć. Wg jego obliczeń wśród chłopców, którzy okazywali oznaki powołania, oraz rozpoczynali naukę w tym kierunku, do celu docierało dwu na dziesięciu, podczas gdy wśród ludzi dojrzałych proporcja ta wynosiła ośmiu na dziesięciu. Interesujące są osiągnięcia ks. Bosko w tej dziedzinie jego działalności. Skrupulatne obliczenia dokonane w r. 1905 wykazały, że spod ręki i bezpośredniego wpływu ks. Bosko wyszło około 6.000 kapłanów. Nic stąd dziwnego, że nazywano go „upartym fabrykantem księży". W okresie, gdy życie zakonne we Włoszech skazano na wymarcie, założył on dwie nowe rodziny zakonne, a do pomocy w tym dziele wciągnął najbardziej antyklerykalnego ministra Urbana Ratazzi.

*

Ks. Bosko bardzo żywo reagował na problemy społeczne swoich czasów. Świadkowie jego życia stwierdzają, że należał do tych nielicznych ludzi tamtego okresu we Włoszech, którzy zrozumieli sytuację klas pracujących, oraz istotę ruchu robotniczego. Niejednokrotnie twierdził, że pojawiające się coraz częściej ruchy rewolucyjne w różnych krajach europejskich wcale nie są burzą przejściową, ale następstwem żywotnych potrzeb proletariatu. Akcentował przy różnych okazjach słuszność haseł domagających się równości wszystkich ludzi, oraz dążeń do uzyskania sprawiedliwości i zmiany ciężkiego losu klas pracujących. Tej świadomości problemów społecznych dał wyraz w czasie swoich podróży

po Francji, Włoszech i Hiszpanii. W przemówieniu do ludzi ze świata wielkich finansów i arystokracji we Francji oświadczał wyraźnie, że jest ostateczny czas, żeby skapitalizowane pieniądze oddać robotnikom, bo inaczej zbuntowani przyjdą zabrać nie tylko pieniądze, ale i życie ich posiadaczy. W Barcelonie zaś wobec obłudnego postępowania niektórych wyższych kół społecznych, na zakończenie swojej wizyty pozostawił znamienne słowa: „Bogaci mają pieniądze, ale ich diamenty, złoto, srebro, klejnoty, wszystko przejdzie w ręce biednych. Bogaci zaś zostaną pozbawieni władzy i wyzuci ze wszystkiego". Na skutek takiego rozumienia problemów społecznych, boleśnie odczuwał odpowiedzialność za los klas pracujących. Stąd rozliczne jego inicjatywy zmierzały właśnie do zaradzenia najpilniejszym potrzebom społecznym w sposób doraźny oraz do zmiany losu ludzi pracy na dalszą metę. Realizował ten cel głównie przez budzenie wśród warstw najniższych świadomości wartości ich pracy, a więc ich stanowiska w społeczeństwie, oraz przez podnoszenie za pomocą wykształcenia ogólnego i zawodowego możliwie jak największej liczby młodzieży w skali rang społecznych.

*

Wiek XIX był okresem, w którym w Europie zaczęły się wyraźnie ujawniać odrębne od tradycyjnych, opartych na gruncie chrześcijaństwa, kierunki myślowe i dążenia do zmiany w dziedzinie przekonań i do wyrobienia postaw ludzkich obcych chrześcijaństwu. Ks. Bosko posiadał duże wyczucie tego zjawiska, stąd budził katolików do działania. Jasno i zdecydowanie oświadczył katolikom Europy i Ameryki, że „Dzisiaj nie wystarczy się tylko modlić, trzeba działać i to działać intensywnie". Działać w interesie religijno-społecznym należało jego zdaniem, wszystkimi dostępnymi legalnymi i godziwymi środkami, zarówno moralnymi i duchowymi, jak i materialnymi. Był jednak wrogiem działania nieprzemyślanego i improwizowanego. Każda inicjatywa winna wynikać z konkretnej potrzeby, być celowa i dobrze zaplanowana. Był również wrogiem działalności odosobnionej. Stale jednoczył, organizował, zrzeszał, pozostawał w kontaktach z rozmaitymi organizacjami i związkami. Całą jego działalnością kierowała zasada: mało słów i niepotrzebnej reklamy, a wiele czynów. Do działania potrafił wciągać wszystkich ludzi, a zwłaszcza świeckich, niezależnie od tego, z jakiej pochodzili klasy społecznej, narodowości, grupy politycznej, czy wyznaniowej. Stąd założone przez niego ośrodki oddziaływania społeczno-religijnego nazywano „prawdziwą szkołą demokracji".

*

Naszkicowane krótko różne kierunki angażowania się ks. Bosko nie wyczerpują oczywiście całej jego aktywności, są tylko przykładami różnorakich form jego działania, jego powiązania z rzeczywistością społeczną, uczulenia na rodzące się potrzeby, oraz żywego i natychmia-

stowego reagowania na nie. Przedstawiają interesujące zagadnienie styku ducha apostolskiego z potrzebami czasu i miejsca. Mają stąd niezniszczalną wartość wychowawczą, jako przykład skutecznego i autentycznie katolickiego zaangażowania w sprawy społeczne i religijne mimo bardzo trudnego okresu historii. A warte są uwagi tym bardziej, że jego dzieło nie ma charakteru wyłącznie przedmiotu badań historycznych, ale jest stale żywe i rozwijające się. Wiadomo, że ks. Bosko był założycielem dwu rodzin zakonnych — Towarzystwa Św. Franciszka Salezego i Instytutu Córek Maryi Wspomożycielki Wiernych (przy udziale kanonizowanej później Marii Dominiki Mazzarello), oraz Związku Współpracowników Salezjańskich, jako *longa manus* dzieła, a wreszcie inspiratorem Światowej Federacji Byłych Wychowanków Księdza Bosko. Ks. Bosko dał również impuls dla dzieła ks. Alojzego Orione na terenie Włoch oraz ks. Bronisława Markiewicza na terenie Polski.

Warto może zwrócić uwagę na rozwój dzieła ks. Bosko, który nadal świadczy o słuszności jego postawy.

Tow Św. Franciszka Salezego

Rok	Liczba członków
1859	18
1869	105
1879	700
1888	774
1900	2 723
1920	4 417
1940	12 055
1960	20 545
1964	22 042

Instytut Córek Maryi Wspom. Wier.

Rok	Liczba członkiń
1872	27
1881	189
1888	393
1900	1 600
1920	3 763
1930	5 595
1940	8 429
1960	16 795
1964	17 929

Związek Współpr. Salezj.

Rok	Liczba członków
1880	30 000
1955	322 690
1964	305 660

Światowa Feder. Byłych Wych. Ks. B.

Rok	Liczba członków	— członkiń
1955	137 398	
1964	178 147	312 835

Tak rozwinięte liczebnie dzieło ks. Bosko oddziaływuje poprzez Tow. Salezjańskie w 67 krajach świata (20 Europy, 23 Ameryki, 15 Azji, 8 Afryki i 1 Oceanii), obejmując zasięgiem swojej pracy 640 489 wychowanków, prowadząc 523 parafie o łącznej liczbie 5 582 516 parafian. Salezjanie prowadzą również misje samodzielne na obszarze 1 789 080 km^2 zamieszkałym przez 22 243 696 ludzi, oraz współpracują z misjonarzami z poza Towarzystwa w 120 ośrodkach.

Instytut Córek Maryi Wspomożycielki Wiernych prowadzi działalność

w 57 krajach świata, obejmując pracą wychowawczą 566 082 młodzieży, opieką lekarską i pielęgniarską 98 328 chorych w szpitalach i 914 943 chorych w ambulatoriach. Zarówno salezjanie jak i siostry otaczają opieką 5 700 trędowatych.

Towarzystwo i Instytut prowadzą łącznie 104 ośrodki wydawnicze, wydają 800 czasopism, z których miesięczny organ informacyjny dzieła ukazuje się w 12 językach, 29 różnych wydaniach o łącznym nakładzie 1 mil. egzemplarzy.

Dzieło ks. Bosko wydało już troje świętych kanonizowanych, a na beatyfikację oczekuje 112 osób spośród młodzieży, duchownych i świeckich.

Ponadto jeśli na I Soborze Watykańskim ks. Bosko spełniał różne misje w kuluarach, to w czasie II Soboru Watykańskiego 50 jego duchowych synów jest ojcami soboru.[2]

Rozpęd nadany dziełu salezjańskiemu przez ks. Bosko wymaga ustawicznego kontynuowania stosownie do potrzeb czasu i miejsca, a przede wszystkim niezagubienia ducha, który go ożywiał.[3]

Stanisław Styrna SDB

---

[2] Dane wg *Statistiche Salesiane 1964*, oraz wg *Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales*, 1965.

[3] Materiały dotyczące osoby ks. Bosko dostępne są dzięki istnieniu specjalnego zbioru biograficznego.

Memorie Biografiche di Don Giovanni Bosco, cura Lemoyne G. B., ediz. extra commerciale,

vol. 1. 1841, S. Genigno Canavese 1900,
„ 2. 1841—1846, „ „ 1901,
„ 3. 1847—1849, „ „ 1903,
„ 4. 1850—1853, „ „ 1904,
„ 5. 1854—1858, „ „ 1905,

Memorie Biografiche di Venerabile Don Bosco, cura Lemoyne G. B.

vol. 6. 1858—1860, S. Benigno Canavese 1907,
„ 7. 1861—1864, „ „ 1909,
„ 8. 1865—1867, „ „ 1912,
„ 9. 1868—1870, „ „ 1917,

Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco, cura Lemoyne G. B. Amadei A.,

vol. 10. 1871—1874, Torino 1939,

Memorie Biografiche del Beato Giovanni Bosco, cura Ceria E.,

vol. 11. 1875, Torino 1930,
„ 12. 1876, „ 1931,
„ 13. 1877—1878, „ 1932,
„ 14. 1879—1880, „ 1933,
„ 15. 1881—1882, „ 1934,

Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco, cura Ceria E.,

vol. 16. 1883, Torino 1935,
„ 17. 1884—1885, „ 1936,
„ 18. 1886—1888, „ 1937,
„ 19. 1888—1938, „ 1939.

Indice analitico delle Memorie Biografiche di S. Giovanni Bosco nei 19 volumini, Torino 1948.

PYTANIA

»JAKIŚ, JAKAŚ, JAKIEŚ«

Wciąż zadaję sobie pytanie skąd biorą się w języku używanym przez pisma kulturalne rozmaite pojęcia i zwroty, których znaczenia trudno dociec, tak są dziwaczne. Również i dyskusje prowadzone przez różnych panów przyciszonym głosem w audycjach radiowych i telewizyjnych obfitują w wyrażenia, które słuchacz przyjmuje z całością inwentarza, nie zastanawiając się głębiej, co też one wyrażają. Złapałem się na tym, że również wchłaniam je bezkrytycznie, witam niby starych znajomych, których kiedyś ktoś mi przedstawił i potem już nie przyszło człowiekowi do głowy, by przyjrzeć im się z bliska, zajrzeć w oczy. Ton irytacji z jakim pozwalam sobie poinformować o tym prywatnym odkryciu Czytelnika, płynie z przekonania, że jestem nabierany, że dawałem się nabierać i że postanowiłem na własną rękę położyć wreszcie temu kres. Złość nie jest skierowana przeciw komukolwiek. Skierowana jest do siebie. Bo też trudno byłoby dociec autorstwa wielu nowotworów językowych używanych przez osoby mające jeszcze do tej pory ochotę i siłę by zajmować się artystami i ich twórczością. Owe neologizmy wzięły się jak gdyby znikąd. Ani ich nie wymyślił jakiś dzisiejszy Dmochowski, Mochnacki czy Irzykowski, ani nie powołali do życia pisarze, koneserzy sztuk plastycznych, czy też melomani. Nie posługuje się nimi lud. Najczęściej pojawiają się one w ustach zabierających głos na tematy artystyczne inteligentów i jak już zostało wspomniane w enuncjacjach pism kulturalnych, lub dyskusjach przy okrągłym stole.

By doprowadzić własny mózg do jakiego takiego porządku, postanowiłem więc skorzystać z dobrodziejstwa „Pytań" i ułożyć chociażby początek słownika zwrotów, które wpadłszy do ust nie pozostawiają w nich żadnego określonego smaku. Pierwsze z haseł tego wokabularza brzmi: [Czy] ARTYSTA MA PRAWO DO EKSPERYMENTU [?]

Z pozoru ta klisza słowna brzmi rewolucyjnie. Gdy jednak popatrzyć na nią pod światło, cóż zobaczymy? Zobaczymy pewną liczbę retorów, którzy w kółko zastanawiają się czy ma, czy też nie ma artysta prawa do pisania, malowania, filmowania i komponowania w sposób sobie właściwy. Chodzi tu przede wszystkim o sprawy formalne, co zresztą już z góry przesądza o bezużyteczności tego hasła, gdyż oddzielanie treści od kształtu, czy sposobu wyrażania od treści jest syzyfowym trudem, który jeszcze nikomu się nie udał. Ale pomińmy już tę specjalistyczną kwestię. Pies pogrzebany jest gdzie indziej. Jest on w ogóle i po prostu pogrzebany, ponieważ „eksperyment" jest czymś tak nierozłącznie związanym z każdym aktem twórczym, że zastanawianie się

nad jego dopuszczalnością, czy też niedopuszczalnością zaliczyć trzeba do krytyki typu *science fiction*. Naukowa krytyka w ogóle takimi problemami nie może się zajmować, skoro one nie stnieją. I nie zajmuje się nimi. Przedmiotem jej zainteresowań jest samo dzieło, czyli właśnie ów „eksperyment" w formie dokonanej i bezapelacyjnej. Sprawdzamy wtedy, czy się on udał, czy też nie, na czym polega i co wyraża. I tylko taki stosunek do twórczego dokonania artysty jest w ogóle możliwy. Inny, aprioryczny i jurysdykcyjny („ma prawo", „nie ma prawa"), o ile komuś uda się go w nas wmówić, prowadzi człowieka prostą drogą do stanu określanego ogólnie frustracją. Musi bowiem do niej dojść skoro dyskutujemy o czymś co nie istnieje, używając słów nie mających desygnatu, czyli odpowiednika w rzeczywistości.

Synonimiczne do poprzedniego hasło brzmi [Czy] ARTYSTA MA PRAWO DO RYZYKA. [?]

W odróżnieniu od poprzedniego, bardziej odnosi się ono do treści niż do formy dzieła, co (raz jeszcze powtórzyć trzeba) z góry przesądza umowność tego splotu wyrazów jeszcze dziwniejszego, niż ów eksperymentalny. Czy można sobie bowiem w ogóle wyobrazić twórczość, z którą by nie było związane ryzyko. Należy ono do istoty tego procesu, który nazywamy twórczym. Przestaje on nim być, gdy nie ma ryzyka. Staje się wtedy wyłącznie powtarzaniem czegoś co było, zostało uznane i przyjęte już do wiadomości. Nie jest więc żadną twórczością, najwyżej lepiej lub gorzej wykonaną pracą. Nie może być ktoś artystą nie podejmując ryzyka, czyli nie tworząc. Może być „rzemieślnikiem" w nowym rozumieniu tego pojęcia, które definiuje wywieszka „punkt usługowy dla ludności". Najlepiej gdy spełnia jeden postulat i drugi.

I przy tym więc haśle mamy do czynienia z identycznym gatunkiem krytyki, który nazwać można śmiało *science fiction*. Dla rzetelnie naukowej krytyki nie może bowiem w ogóle być to problem, czy artysta ma czy też nie ma prawa do ryzyka. Można jedynie się zastanawiać czy je podjął, oraz co z tego wynikło. Czyli inaczej mówiąc: Czy w ogóle coś stworzył czy też nie.

Wreszcie trzecie hasło, o którym muszę wspomnieć; brzmi: JAKIŚ JAKAŚ — JAKOŚ —

Początkowo, gdy parę lat wstecz nieomal w każdej publicznej dyskusji na tematy artystyczne pojawiały się owe „jakisiania", brało się je za dowód chwalebnej ostrożności w podchodzeniu do tematu, niechęci do wydawania sądów arbitralnych, zwłaszcza o posmaku ideologicznym, umiłowania prawdy, która jest nieuchwytna, czyli mówiąc szczerze, za dowód mądrości i tolerancji. Być może zresztą takie było rzeczywiste źródło delikatnych niedomówień. W chwili obecnej przerodziły się one w nieznośną manierę. Posłuchajmy: „Andrzejewski w nowej swojej powieści przekazuje nam jakąś swoją prawdę"; „Jest to jakaś nowa forma wyrazu"; „Ten jakiś sens ukryty w wierszu Iksa";

„Mamy przed sobą jak gdyby obraz rzeczywistości"; „kompozytor pod wpływem pewnej swojej wizji" itd. itd. Wołać się chce, słysząc te niedookreśloności w dziesiątkach tzw. kulturalnych dyskusji, prosić rezonujących o wyłuszczenie o co chodzi, zwłaszcza gdy są oni prezentowani publiczności w radiu, czy telewizji jako znawcy przedmiotu. Można pozostawić pewien margines wizjonerstwa, jeśli chodzi o utwory nietematyczne, niefabularne, czy też muzykę. Ale nawet i w tych wypadkach spiętrzenie niewiadomych bywa tak wielkie, że w końcu nic nie można się dokładnego dowiedzieć ani o utworach, ani o autorach, a przede wszystkim o treści wypowiadanych opinii.

Podałem trzy hasła słownika pojęć pozornych o sztuce. Można by go wzbogacić innymi przykładami, zaczerpniętymi z określonych tekstów, ale wtedy wyglądało by na to, że krytykuje się wyłącznie ich autorów. Tymczasem chodzi o wytworzony styl, który przyjmuje się coraz szerzej, także wśród osób nie trudniących się zawodowo dyskutowaniem na publicznych łamach, lub ekranach, inteligencji przejmującej manierę wypowiadania sądów o niczym. W tej sytuacji człowiek tęskni za kimś kto ma własne, odważne poglądy na określoną sprawę i wypowiada je bez krygowania się i osłonek. Dopiero wtedy bowiem można samemu sobie wyrobić zdanie (chciałem napisać — jakieś zdanie — ale w porę ugryzłem się w pióro) czy to zgadzając się z cudzym, czy przeciwstawiając mu własne racje, czy też wreszcie przestając się danym zagadnieniem interesować.

Magma pseudoproblemów, braku zdecydowanych poglądów w sprawach szczegółowych i ogólnych, powtarzanie klisz językowych wyjałowionych z treści, ferowanie niejasnych sądów bez motywacji, wszystko to dławi życie sztuki, bezszelestnie a nader skutecznie je topi.

Istnieją zresztą i zbiorowe formy, za pomocą których wylewa się je przed forum publiczne. Już sama „dyskusja" stwarza warunki do najrozmaitszych uników przed odpowiedzialnością za słowo. „Otwarta dyskusja", czyli taka, która z góry zakłada, że nie zakończą jej możliwie jasne wnioski, lecz „otwarte problemy postawione przez uczestników naszego spotkania", to właśnie okazja dla manifestowania niejasności i braku kompetencji. Jej drukowanym odpowiednikiem jest „esej", czyli twór, który z tym pięknym i niezwykle trudnym gatunkiem piśmienniczym niewiele ma często wspólnego. Najzwyklejszy artykuł z góry pisany z założeniem, że nie wypowie się w nim odautorskiego sądu, nie jest esejem. Nawet gdy pisany jest ładną polszczyzną pod poważną nutę. To lizanie ciastka, zamiast spożywania go z wdziękiem, gustem i znajomością literackiej sztuki kulinarnej, nie może zaspokoić miłośników eseistyki. Zresztą nadużywanie pojęcia „eseju" w opisany przeze mnie sposób również jest bardzo znamienne. Artykuł zmusza do wyraźnej artykulacji. Do wyrażenia określonego sądu w ukazanej sytuacji, na którą składają się wiadome okoliczności. „Eseista" czuje się roz-

grzeszony z tych wszystkich konieczności. Myśli — wdzięcznie zamiatając ogonem. „Nadgryza problem". Stół z naszą kulturalną strawą przedstawia więc często widok żałosny. Liczba napoczętych wiktuałów, pozostawionych następnie na talerzach i półmiskach, robi wrażenie niechlujnego marnotrawstwa, braku zdecydowanego smaku u biesiadników i zagadkowej ich niefrasobliwości w dziubaniu gdzie kto chce, czym popadło.

Postawione pytania pozostawiam zgodnie z założeniami tego felietonu bez odpowiedzi. Nasuwa mi to smutną autorefleksję. Felieton również jest jedną z form wyręczającą solidne myślenie. Podobnie jak „esej", lub „otwarta dyskusja". Istotnie nie wymaga on dokładnego tłumaczenia przez autora własnych sądów na temat „nadgryzionych problemów". Jedno mam tylko na własną obronę. Nie napisałem, że są one „jakieś" i nie posłużyłem się z pozoru tylko buntowniczymi okrzykami w stylu — „felietonista ma prawo do negliżowania" itp. Co do tego nie trzeba mieć wątpliwości, że ma się takie prawa jak inni. Czy jednak zawsze potrafimy z nich korzystać?

Marek Skwarnicki

EWOLUCJA ZARZĄDZANIA

Druga połowa XX wieku obfituje w nader istotne zmiany w zarządzaniu przemysłem. Zdawać by się mogło, że tego rodzaju praca *par excellence* umysłowa jak kierowanie życiem gospodarczym nie ulegnie w żadnym stopniu przemożnym wpływom wynalazków technicznych, mechanizacji czy automatyzacji, a jednak maszyny cyfrowe zrobiły tu poważny wyłom, a zastosowanie ich wywołało i wywoła szereg różnorodnych skutków.

Maszyny cyfrowe wdarły się nie tylko w sferę planowania, ale przede wszystkim w sferę samej decyzji kierowniczej. Tzw. mechaniczne przetwarzanie danych polega w uproszczonym skrócie na dostarczeniu maszynie cyfrowej zespołu danych o aktualnym stanie przedsiębiorstwa, dotyczących np. sytuacji na rynku, układu cen, kosztów własnych, rozmiaru produkcji itp. Maszyna cyfrowa przetwarza te dane dostarczając wyników będących już pewnym surogatem decyzji kierowniczej, gdyż określających np. celowość zwiększenia produkcji, a więc często dodatkowych inwestycji (rozbudowa fabryki), bądź też zaniechania produkcji nierentownej, zmiany profilu produkcyjnego, koniecznej zmiany struktury kosztów itp. W danych uzyskanych z maszyny cyfrowej czytelne jest więc zawsze porównanie stanu aktualnego z tym, jak być powinno. W tych zmechanizowanych warunkach podjęcie decyzji optymalnej dla rozwoju przedsiębiorstwa przestaje być wyłącznie efektem

zdolności i umiejętności zespołu kierowniczego, wiąże się bowiem również z kwestią posługiwania się maszynami cyfrowymi we właściwym momencie i rozsądnej oceny ich wyliczeń końcowych.

Zastosowanie maszyn cyfrowych w przemyśle przodujących krajów świata znajduje się nadal jeszcze w fazie eksperymentowania. Na podstawie dotychczasowej praktyki można już jednak próbować przewidzieć, jakie przyniesie to skutki, a w każdym razie uchwycić zarysowujące się tendencje.

W organizacji zarządzania wielkich przedsiębiorstw dominuje w chwili obecnej decentralizacja. Zbyt wielka jest bowiem ilość materiału informacyjnego w dużych jednostkach życia gospodarczego, by można było w wąskim, scentralizowanym kolektywie kierowniczym ogarnąć całość zagadnień — bez udzielania odpowiednich prerogatyw personelowi kierowniczemu szczebla niższego. Wszystko wskazuje jednak na to, że decentralizacja zarządzania ustąpi już w niedługim czasie centralizacji, do czego przyczynią się w głównej mierze elektroniczne maszyny cyfrowe. Skoro maszyny te potrafią w niezwykle krótkim czasie przyjąć odpowiednie dane, sklasyfikować je i przekazać w formie materiału wyjściowego do decyzji kierownictwa, rola podrzędnych komórek przedsiębiorstw zostanie w ogromnym stopniu ograniczona, a ludzie zajmujący się przetwarzaniem informacji nie będą nawet musieli posiadać pełnej znajomości faktów, które będą rejestrować.

Według szacunkowych danych Stany Zjednoczone dysponują obecnie około 18 tysiącami elektronicznych maszyn cyfrowych. Przypuszcza się, że w ciągu lat dwudziestu liczba ta zostanie podwojona, a zastosowanie maszyn cyfrowych stanie się w działalności przedsiębiorstw powszechne.

Problem wynikłej stąd centralizacji kierowania musi się odbić w sferze stosunków społecznych. Jest rzeczą oczywistą, że w każdym człowieku pracującym w zbiorowości drzemią ambicje i chęć kierowania. W dotychczasowej strukturze organizacyjnej przedsiębiorstw, możliwości awansu w hierarchii są dla każdego otwarte, tym bardziej, że stanowiska kierownicze począwszy od podrzędnych a skończywszy na szczeblu dyrekcyjnym stanowią pokaźny odsetek w stosunku do ogółu załogi, różnie się zresztą kształtujący w zależności od profilu działalności przedsiębiorstwa. W oczekującej świat ewolucji zarządzania ilość stanowisk kierowniczych zostanie poważnie ograniczona, właśnie poprzez wyżej wspomnianą centralizację. Ludzie pracujący na stanowiskach podrzędnych zostaną w znacznym stopniu pozbawieni inicjatywy, praca ich zejdzie do roli przeważnie tylko wykonawczej. Między scentralizowanym kierownictwem a całą resztą załóg powstać może w ten sposób rodzaj głębokiej przepaści o dużym psychologicznym znaczeniu, bowiem w zaistniałej sytuacji tylko jednostki wybitnie zdolne będą miały szansę „przeskoczenia" do administracji centralnej. Innym pozostanie świadomość „braku perspektyw" mimo najlepszego wypełniania swych obo-

wiązków. Czy skutki takiego stanu rzeczy mogą być namacalne — trudno dziś przesądzać, wydaje się jednak, że brak bodźców ambicjonalnych pociągnąć może za sobą zarówno osłabienie spoistości załóg, jak i obniżenie tego dobrego samopoczucia, jakie daje praca z tak zwaną przyszłością. Stara prawda, mówiąca, że „entuzjazmu i energii nie można kupić za pieniądze", może tu znaleźć praktyczne odzwierciedlenie. Zagadnienia te są już dzisiaj dyskutowane przez psychologów pracy, zastanawiających się nad skutecznym antidotum na przyszłe niedomogi zmechanizowanego życia.

W chwili obecnej uważa się, że dodatnią stroną decentralizacji jest to, że ułatwia ona ujawnianie się zdolności i inicjatywy ludzkiej, przez co nowa kadra kierownicza kształci się jakby samorzutnie, docierając się w problemach poszczególnych odcinków. W przyszłości kształceniem kadr kierowniczych zajmą się niewątpliwie wyłącznie wyższe uczelnie. Wzrosną bowiem — niezależnie od indywidualnych zdolności — wymagania stawiane kandydatom na kierownicze stanowiska.

Problematyki rozwoju przedsiębiorstwa, nadążania za postępem i tempem życia, nie rozwiążą do końca maszyny cyfrowe. Dostarczą one jedynie danych, które należy umiejętnie czytać. Inicjatywa twórcza kierownictwa będzie coraz cenniejsza, szybkość i trafność decyzji będzie coraz bardziej pożądana i opłacalna. Prócz więc zdolności potrzebna będzie też coraz rozleglejsza wiedza i gruntowna znajomość funkcjonowania mechanizmu gospodarczego.

W ślad za doskonaleniem zarządzania przemysłem, w oparciu o osiągnięcia techniki, podąża również i dobra organizacja pracy, podstawa powodzenia każdej złożonej działalności. Dla wielu naukowa orgnizacja pracy jest pojęciem niestety w pewnej mierze zwulgaryzowanym. Rzecz polega w gruncie rzeczy na nieporozumieniu, gdyż zorganizowanie jakiegoś przedsięwzięcia czy trwałe sprawne funkcjonowanie danego organizmu gospodarczego w oparciu o zasady naukowej organizacji pracy nie jest ani rzeczą łatwą, ani też nie pozostaje jedynie w sferze teorii. Jedno jest pewne, a mianowicie to, że w tej dziedzinie droga od teorii do praktyki jest odległa i pracowita, ale kto ją przebędzie, ten zbiera obfite owoce.

Przykładem możliwości tkwiących w prawidłowym wdrażaniu sprawdzonych zasad organizacji pracy może być ogromny sukces, jaki odniosła i odnosi na całym niemal świecie metoda PERT (pełne brzmienie skrótu, to: *Program of Evaluation and Review Technique*).

Metoda PERT powstała w Stanach Zjednoczonych w latach 1957—1958 podczas realizowania zamówienia marynarki amerykańskiej znanego pod nazwą *Polaris*. Treścią zamówienia była budowa łodzi podwodnej o napędzie atomowym, wyposażonej w pociski rakietowe z głowicami nuklearnymi. Pociski te mogły być wystrzeliwane podczas przebywania łodzi pod wodą. Było to przedsięwzięcie zupełnie nowe i bardzo skompli-

kowane. Przy jego realizacji współpracowało ponad 11 tysięcy różnych firm z terenu całego kraju. Trudności w koordynacji pracy tak wielkiej ilości podwykonawców oraz w kontroli całego planu działania przyczyniły się do opracowania metody PERT. Metoda ta przy pomocy ujęcia graficznego (tzw. siatka zależności) pozwala na szybkie ustalenie przebiegu i najbardziej prawdopodobnego czasu trwania każdego, nawet bardzo złożonego przedsięwzięcia. Siatka zależności umożliwia zarówno usuwanie wynikających z niej „wąskich gardeł", lub czynników wpływających na hamowanie działania, jak też na kontrolę przebiegu całości akcji do jej najdrobniejszych elementów włącznie. Zastosowanie metody PERT przy przedsięwzięciu *Polaris* pozwoliło skrócić czas jego trwania aż o dwa lata. Mimo sukcesu, jaki odniosła ta metoda już podczas swego pierwszego praktycznego egzaminu, nie została ona od razu opublikowana ze względu na tajemnicę wojskową. Dopiero w parę lat później ujawniono zasady metody PERT i odtąd datuje się jej szybkie rozpowszechnienie. Metoda ta dotarła i do Polski i jest już z powodzeniem stosowana w szeregu dużych przedsiębiorstw.

Obok wyżej poruszonych zagadnień organizacji i kierowania działalnością gospodarczą, problem stosunków międzyludzkich pozostanie w przedsiębiorstwach nadal jednym z ważniejszych. Ewentualnych konfliktów wynikających na tym tle nie usuną maszyny cyfrowe. Właściwe ich rozstrzyganie pozostanie więc nadal domeną ludzi, którzy posiedli sztukę kierowania drugimi. Nie należy tu zapominać, że w świecie współczesnym, w wielkich zbiorowiskach ludzkich, wszędzie tam, gdzie człowiek zmuszony jest do życia i pracy w zbiorowości, w stanie złożonych zależności od wielu spraw i wielu osób, w atmosferze zgiełku i hałasu, obserwuje się wzrost występowania nerwic. Mogą coś o tym powiedzieć lekarze i psychologowie. Problem to nie nowy, ale coraz groźniejszy, tym groźniejszy, im bardziej człowiek zaczyna się przyzwyczajać do jego istnienia wokół siebie. Amerykanie obliczyli, że 35% niezdolności do pracy w ciągu roku wywołane jest w ich kraju schorzeniami na tle nerwicowym.

Jak problem ten wygląda na przykładzie kadry kierowniczej? Otóż nie lepiej, a nawet gorzej niż wśród pracowników szeregowych. Nie bez przyczyn nazwano w Polsce zawał serca „chorobą dyrektorską". Stanem poprzedzającym schorzenia nerwicowe są tzw. stany napięcia. Kadra kierownicza pracuje przeważnie więcej godzin od innych pracowników. Mnogość problemów do rozwiązywania, stała świadomość odpowiedzialności za swe działanie, konieczność częstego podejmowania decyzji, codzienne kontakty z pracownikami w relacji kierownik — podwładny, to tylko część przyczyn wywołujących stany napięcia nerwowego. A że tempo rozwoju gospodarczego wymaga od pracownika na szczeblu kierowniczym oraz szybszego myślenia i działania, tym trudniej o chwilę odprężenia.

Jedno z głównych rozwiązań groźnego problemu zmęczenia nerwowego widzi się w skróceniu czasu pracy. Próby takie są już w wielu krajach czynione, a automatyzacja i wynalazki zwiększające wydajność maszyn stanowią ważki argument przy dyskutowaniu nad długością dnia pracy. Przyszłość przyniesie więc człowiekowi niewątpliwie więcej wolnego czasu. W warunkach tych, być może, złagodzeniu ulegną skutki psychologiczne naszkicowanych wyżej przemian. Ludzie, których automatyzacja pracy i zmiany w zarządzaniu pozbawią części inicjatywy twórczej, będą mieli czas skierować ją i w innym kierunku z korzyścią dla rozwoju kulturalnego społeczeństw.

Stanisław Woyszkiewicz

MIĘDZYNARODOWY KONGRES ARCHEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W dniach od 5 do 11 września ub. r. obradował w Trewirze VII Międzynarodowy Kongres Archeologii Chrześcijańskiej, zorganizowany staraniem Papieskiego Instytutu Archeologicznego w Rzymie, który tworzy tzw. Comitato Promotore wszystkich tego rodzaju kongresów. Kongres ten zgromadził około 450 ludzi nauki z 30 różnych krajów, wśród nich wielu uczonych o głośnych nazwiskach, jak prof. E. Josi z Rzymu — znany powszechnie ze swoich wykopalisk około grobu św. Piotra, prof. K. Weitzmann z Nowego Jorku — obecnie chyba najwybitniejszy znawca ikonografii paleochrześcijańskiej oraz malarstwa książkowego. Obok nich można wymienić jeszcze prof. Ward Perkinsa — uczonego angielskiego, pracującego obecnie również w Rzymie, prof. R. Krautheimera ze Stanów Zjednoczonych, prof. M. Avi-Yonach z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz wielu innych.

Obecny kongres odstąpił po raz pierwszy od dotychczasowej siedemdziesięcioletniej już tradycji kongresów archeologii chrześcijańskiej, obierając jako miejsce obrad miejscowość położoną po naszej, północnej stronie Alp. O wyborze zaś Trewiru zdecydowała bez wątpienia wspaniała przeszłość historyczna tego pięknego grodu nad Mozelą. Nie bez podstawy szczyci się bowiem Trewir mianem „najstarszego z miast niemieckich". Więcej! Niektóre z napisów, nawiązując zapewne do legendarnych jego początków, głoszą dumnie, że „ante Romam Treviris stetit..." Nawet jednak bez odwoływania się do legend, prawie dwutysięczna przeszłość historyczna tego grodu stawia go bez wątpienia w rzędzie najstarszych miast Europy. — Jako stolica zachodniej części Imperium Rzymskiego oraz siedziba sześciu cesarzy, w tym również Konstantyna Wielkiego (306—314), już w III oraz w IV wieku przeżywa Augusta Trevirorum szczyty swojej świetności. Liczne oraz w wielu

wypadkach stosunkowo dobrze zachowane zabytki ery konstantyńskiej predysponowały Trewir w sposób szczególny na miejsce kongresu, jako że one właśnie w znacznej mierze były przedmiotem obrad oraz zainteresowania archeologów.

Stosownie do przyjętego powszechnie podwójnego podziału pierwotnych miejsc kultu chrześcijańskiego, skupiającego się dookoła grobów męczenników względnie związanego z obchodem uczty eucharystycznej, problematyka kongresu obracała się wokół dwóch zagadnień: 1° Rozwój miejsc kultu związanych ze czcią męczenników od nagrobków do kościołów nagrobnych — oraz 2° Wpływ Konstantyna Wielkiego oraz jego dworu na sztukę paleochrześcijańską ze szczególnym uwzględnieniem pierwotnych kościołów biskupich.

Ogółem wygłoszono w czasie trwania kongresu około 50 odczytów. Wygłoszenie tak wielkiej ich ilości było możliwe jedynie dlatego, że od dnia 9 września obrady toczyły się już w odrębnych sekcjach: architektury, malarstwa i epigrafiki. Ponadto, ze względu na pokaźny rozmiar materiału, wydzielono jeszcze odrębną sekcję cmentarzysk starochrześcijańskich oraz katakumb.

Z okazji odbywającego się kongresu telegramy nadesłali m. in. Ojciec św. Paweł VI oraz dr Visser't Hooft, prezydent Światowej Rady Kościołów w Genewie.

Pierwszy z wygłoszonych referatów, J. B. Ward Perkinsa, dyrektora British School w Rzymie, dotyczył zagadnienia wzajemnych wpływów obu wymienionych wyżej typów budownictwa paleochrześcijańskiego. Znany z krytycznej oceny wykopalisk związanych z grobem św. Piotra, prof. Perkins również i w tym wypadku ustosunkował się krytycznie do tradycyjnej tezy André Grabera, według której wszystkie pierwotne formy architektury nagrobnej, nie wyłączając wielkich bazylik Grobu Chrystusowego, można wyprowadzić bez reszty z pogańskich form budownictwa cmentarnego. Nie negując wpływu, jaki pogańskie budownictwo cmentarne wywarło na pierwotną architekturę chrześcijańską, prof. Perkins wskazał jednak na pewne nowe, konstytutywne elementy, które chrześcijaństwo wniosło do budownictwa nagrobnego. Do nich można zaliczyć m. in. pojawiające się już stosunkowo wcześnie mauzolea — grobowce w formie krzyża, którym już starożytność chrześcijańska nadała znaczenie symboliczne.

Z wielkim zainteresowaniem spotkał się również następny referat dra Th. Kempfa, pod którego kierownictwem prowadzone są wykopaliska na terenie Trewiru już od dwudziestu lat. Odczyt jego miał praktycznie charakter sprawozdania z wyników dotychczasowych badań. Aż trzy cmentarzyska paleochrześcijańskie: Sancti Eucharii (dziś kościół świętego Macieja), Sancti Maximini oraz Sancti Paulini, położone oczywiście poza murami dawnej metropolii, wskazują dobitnie, jak bardzo żywotnym ośrodkiem chrześcijańskim był Trewir. Przez wiele lat badania

archeologiczne koncentrowały się głównie dookoła tych cmentarzysk. Odkryto wiele grobowców, wśród nich sarkofagi biskupów z epoki jeszcze przedkonstantyńskiej (Eucharius, Valerius, Maternus). Nieocenioną wprost wartość, zwłaszcza dla ustalenia chronologii, posiadają liczne, odnalezione tam napisy nagrobne. Warto nadmienić, że na terenie samego Coemeterium Sancti Paulini odkryto około 300 inskrypcyj nagrobnych. Ich omówieniem zajął się w ramach kongresu prof. A. Ferrua z Rzymu. Druga część odczytu dra Kempfa poświęcona była wykopaliskom prowadzonym na terenie dzisiejszej katedry, której najstarsza część pochodzi z czasów Konstantyna Wielkiego (326), oraz przyległego do niej wczesnogotyckiego kościoła Mariackiego. Z odnalezionych tamże fragmentów tynku udało się drowi Kempfowi po piętnastu latach żmudnej pracy zrekonstruować wspaniałe malowidła sufitowe, z których część pochodzi z dawnego pałacu cesarzowej Heleny. Wspomniane malowidła, znajdujące się dziś w muzeum biskupim w Trewirze, wzbogaciły i tak już pokaźną kolekcję cennych malowideł i mozaik, pochodzących z Trewiru.

Omówieniem rzymskich zabytków niesakralnych z terenu Trewiru oraz najbliższej okolicy zajął się dr W. Reusch, kierownik miejscowego muzeum regionalnego. W centrum uwagi stała oczywiście wspaniała Aula Palatina — również dzieło Konstantyna Wielkiego. Odbudowana w całości po wojnie, jeszcze dzisiaj zdumiewa swoją klasyczną formą oraz imponującymi rozmiarami (wew. 67 × 27,5 m; wys. 30 m). Pełniąca prawdopodobnie rolę sali tronowej bazylika stanowiła samo serce ogromnego kompleksu zabudowań cesarskich. Jak wykazały ostatnie wykopaliska, wymieniona Aula Palatina posiadała pierwotnie jeszcze jedno poprzeczne skrzydło, przylegające do niej od strony południowej, zakończone dodatkową absydą od zachodu, nadające całości kształt litery T. Zdaniem referenta, jest to jedyny przykład tego rodzaju formy w budownictwie antycznym, nie tylko na terenie Niemiec, ale również w pozostałych krajach położonych na północ od Alp.

Mimo iż wszystkie prawie wykłady ilustrowane były bogato przeźroczami, organizatorzy kongresu umożliwili wszystkim jego uczestnikom zwiedzenie omawianych zabytków, przynajmniej tych, które leżą na terenie Trewiru i okolicy. Pozwoliło to na zdobycie wielu cennych doświadczeń oraz umożliwiło bezpośrednią konfrontację wielu problemów, których w archeologii nigdy nie brak.

Problematyka kongresu wybiegała jednak bardzo daleko poza wykopaliska związane z samym Trewirem. Można śmiało zaryzykować twierdzenie, że pod względem „zasięgu terenowego" objęła ona cały *orbis christianus antiquus*. W ciągu sześciu dni trwania kongresu, codziennie w formie krótkich komunikatów informowano obecnych o aktualnym stanie wykopalisk na terenie poszczególnych krajów. Informacje te dotyczyły zarówno Palestyny jak i Syrii, Libanu, Grecji, Nigerii, Italii, Algierii, Niemiec, Austrii, Bułgarii, Jugosławii i szeregu innych państw.

Wielka ilość tych komunikatów pozwala na zasygnalizowanie jedyni kilku ciekawszych wiadomości, podanych w ramach kongresu.

O. Coüasnon OP., jeden z architektów odbudowywanej już od la bazyliki Grobu Chrystusowego, doniósł o odkryciu w trakcie pra restauracyjnych nowych, dotychczas nieznanych elementów konstantyń skich, skupiających się głównie dookoła samej rotundy Grobu Chrystu sowego (*Anastasis*). W związku z tym wskazał również na konieczność drobnych zmian w dotychczasowych planach wymienionej bazyliki.

Palestyny dotyczyły również ciekawe wiadomości, przekazane prze prof. M. Avi-Yonach z Jerozolimy oraz prof. A. Hirama z Tel Avivu W wyniku dokładniejszych badań przez nich przeprowadzonych okazał się, że niektóre ruiny z okresu bizantyńskiego, uchodzące dotychcza za ruiny synagog (np. w miejscowościach Hamat oraz Beit Jerach koł Tyberiady) są w rzeczywistości świątyniami judeochrześcijańskimi Zachowały one jeszcze w wielu wypadkach tradycyjną orientację w kie runku Jerozolimy. Jednocześnie jednak odnaleziono tam nowe motywy dekoracyjne oraz symbole chrześcijańskie. Znamienne przy tym jest to że obok nowych symboli chrześcijańskich występują jeszcze dawne żydowskie. Świątynie te scharakteryzowane zostały przez jednego z mówców jako „kościoły synagogalne judeochrześcijan".

O stanie wykopalisk na terenie Syrii mówił J. H. Emminghaus. Sprawozdanie jego dotyczyło jeszcze dawnych świątyń pogańskich, rzymsko-syryjskich, na terenie Libanu. Referent wskazał jednak na wpływ, jak te świątynie wywarły na późniejszą formę architektoniczną zarówno synagog jak i świątyń chrześcijańskich.

Szczególnie szerokiego omówienia doczekały się wykopaliska prowadzone na terenie Istambułu. Aż cztery odrębne referaty dotyczyły tego miejsca. Jest to jednak zrozumiałe, jeśli się uwzględni wielką rolę, jaką odgrywał Konstantynopol w starożytności chrześcijańskiej. — Z nowszych osiągnięć archeologii na terenie Istambułu wskazano na znany z przekazów piśmiennych oraz zidentyfikowany w roku 1960 kościół świętego Polyeuktosa, odkopany w całości w latach 1964—65. Ponadto, w związku z wykopaliskami, prowadzonymi na terenie kościoła świętej Eufemii stwierdzono, że dawna świątynia wzniesiona na tym miejscu pochodz już z czasów cesarza Justyniana a nie — jak dotychczas mniemano — dopiero w wieku X. — Pozostałe komunikaty donosiły o odkryciu dwóch wartościowych sarkofagów z V wieku, pokrytych płaskorzeźbami przedstawiającymi cuda Chrystusa.

Ciekawy przyczynek do poznania polityki kulturalnej Konstantyna Wielkiego dał prof. R. Krautheimer z Nowego Jorku. — Wielkie podobieństwo architektoniczne wszystkich ważniejszych fundacyj Konstantyna nasuwa problem ustalenia zasięgu osobistego wpływu cesarza i jego dworu na określenie form architektonicznych tychże fundacyj Prof. Krautheimer wyraził opinię, że wszystkie one noszą piętno be

wątpienia cesarskie, ale jedynie o tyle, o ile „musiały być wyrazem godności, wielkości oraz wspaniałomyślności osoby monarchy". Ingerencja cesarza nie rozciągała się natomiast na bardziej szczegółowe dyrektywy odnośnie do planów, sposobu oraz techniki budowy. Stąd przy jednolitych założeniach występuje jednocześnie daleko idące zróżnicowanie fundacyj, uwarunkowane m. in. lokalnymi możliwościami oraz funkcją budowli. Jeżeli chodzi o wspólną wszystkim fundacjom Konstantyna formę bazyliki, przemożny wpływ wywarła pod tym względem, zdaniem prof. Krautheimera, pierwsza z jego fundacyj, Bazylika św. Jana na Lateranie.

Osobny rozdział w obradach kongresu stanowiła ikonografia oraz malarstwo paleochrześcijańskie. — Pierwszy referat z tej dziedziny pt. „Malarstwo czasów Konstantyna" wygłosił prof. Kollwitz z Fryburga (Br.). Spotkał się on z żywym przyjęciem, ale wywołał też gorącą dyskusję. Prof. Kollwitz, ilustrując swój wykład bogatym materiałem dokumentacyjnym, usiłował nakreślić ogólne linie rozwojowe malarstwa III i IV wieku, przy czym ograniczył się zasadniczo do malarstwa katakumbowego. — Przewidziane w formie koreferatów wykłady profesorów L. De Bruyne'a z Papieskiego Instytutu Archeologicznego w Rzymie oraz Stylianosa Pelekanidesa ze Salonik wniosły do dyskusji elementy zupełnie nowe, znacznie wykraczające poza ujęcie tematyki przez prof. Kollwitza. Odczyt prof. Pelekanidesa dotyczył np. wyłącznie nowych, po raz pierwszy w czasie kongresu ukazanych malowideł, które odkryto na terenie Salonik w ostatnich latach. Część z nich pochodzi z pałacu Galeriana, inne z odkrytych w ostatnich latach trzech grobowców, bogato ozdobionych malarstwem dekoracyjnym. Wszystkie wymienione malowidła pochodzą, zdaniem referenta, z końca III względnie początku IV wieku.

Rzadko dochodzi się w archeologii do odkryć prawdziwie rewelacyjnych. Jeżeli jednak wypada użyć tego słowa, to można je chyba odnieść do ostatnich odkryć prof. K. Weitzmanna. Ten znany uczony amerykański wygłosił podczas kongresu aż dwa odczyty. Pierwszy poświęcony był analizie malarstwa miniaturowego IV wieku. W drugim natomiast prof. Weitzmann doniósł o swoich osiągnięciach związanych z badaniami przeprowadzonymi na terenie klasztoru św. Katarzyny na Synaju. Ten właśnie odczyt, wygłoszony dnia 8 września, uznany został przez większość za punkt szczytowy kongresu. Niezmiernie ciekawa historia samego klasztoru została wzbogacona o jeszcze jedno, cenne odkrycie. Klasztor ten, wzniesiony w miejscu, gdzie według podania Bóg miał się objawić Mojżeszowi i nadać mu tablice przykazań, należy do jednych z tych nielicznych miejsc, które mimo swojej wielowiekowej historii, nigdy nie zostały zburzone. Nic więc dziwnego, że z niesłabnącym zainteresowaniem uczeni zawsze od nowa kierują swoją uwagę ku temu miejscu, które prof. Weitzmann słusznie nazwał „cudem Synaju". Pierwsza ze

Wielka ilość tych komunikatów pozwala na zasygnalizowanie jedynie kilku ciekawszych wiadomości, podanych w ramach kongresu.

O. Coüasnon OP., jeden z architektów odbudowywanej już od lat bazyliki Grobu Chrystusowego, doniósł o odkryciu w trakcie prac restauracyjnych nowych, dotychczas nieznanych elementów konstantyńskich, skupiających się głównie dookoła samej rotundy Grobu Chrystusowego (*Anastasis*). W związku z tym wskazał również na konieczność drobnych zmian w dotychczasowych planach wymienionej bazyliki.

Palestyny dotyczyły również ciekawe wiadomości, przekazane przez prof. M. Avi-Yonach z Jerozolimy oraz prof. A. Hirama z Tel Avivu. W wyniku dokładniejszych badań przez nich przeprowadzonych okazało się, że niektóre ruiny z okresu bizantyńskiego, uchodzące dotychczas za ruiny synagog (np. w miejscowościach Hamat oraz Beit Jerach koło Tyberiady) są w rzeczywistości świątyniami judeochrześcijańskimi. Zachowały one jeszcze w wielu wypadkach tradycyjną orientację w kierunku Jerozolimy. Jednocześnie jednak odnaleziono tam nowe motywy dekoracyjne oraz symbole chrześcijańskie. Znamienne przy tym jest to, że obok nowych symboli chrześcijańskich występują jeszcze dawne, żydowskie. Świątynie te scharakteryzowane zostały przez jednego z mówców jako „kościoły synagogalne judeochrześcijan".

O stanie wykopalisk na terenie Syrii mówił J. H. Emminghaus. Sprawozdanie jego dotyczyło jeszcze dawnych świątyń pogańskich, rzymsko-syryjskich, na terenie Libanu. Referent wskazał jednak na wpływ, jaki te świątynie wywarły na późniejszą formę architektoniczną zarówno synagog jak i świątyń chrześcijańskich.

Szczególnie szerokiego omówienia doczekały się wykopaliska prowadzone na terenie Istambułu. Aż cztery odrębne referaty dotyczyły tego miejsca. Jest to jednak zrozumiałe, jeśli się uwzględni wielką rolę, jaką odgrywał Konstantynopol w starożytności chrześcijańskiej. — Z nowszych osiągnięć archeologii na terenie Istambułu wskazano na znany z przekazów piśmiennych oraz zidentyfikowany w roku 1960 kościół świętego Polyeuktosa, odkopany w całości w latach 1964—65. Ponadto, w związku z wykopaliskami, prowadzonymi na terenie kościoła świętej Eufemii, stwierdzono, że dawna świątynia wzniesiona na tym miejscu pochodzi już z czasów cesarza Justyniana a nie — jak dotychczas mniemano — dopiero w wieku X. — Pozostałe komunikaty donosiły o odkryciu dwóch wartościowych sarkofagów z V wieku, pokrytych płaskorzeźbami przedstawiającymi cuda Chrystusa.

Ciekawy przyczynek do poznania polityki kulturalnej Konstantyna Wielkiego dał prof. R. Krautheimer z Nowego Jorku. — Wielkie podobieństwo architektoniczne wszystkich ważniejszych fundacyj Konstantyna nasuwa problem ustalenia zasięgu osobistego wpływu cesarza i jego dworu na określenie form architektonicznych tychże fundacyj. Prof. Krautheimer wyraził opinię, że wszystkie one noszą piętno bez

wątpienia cesarskie, ale jedynie o tyle, o ile „musiały być wyrazem godności, wielkości oraz wspaniałomyślności osoby monarchy". Ingerencja cesarza nie rozciągała się natomiast na bardziej szczegółowe dyrektywy odnośnie do planów, sposobu oraz techniki budowy. Stąd przy jednolitych założeniach występuje jednocześnie daleko idące zróżnicowanie fundacyj, uwarunkowane m. in. lokalnymi możliwościami oraz funkcją budowli. Jeżeli chodzi o wspólną wszystkim fundacjom Konstantyna formę bazyliki, przemożny wpływ wywarła pod tym względem, zdaniem prof. Krautheimera, pierwsza z jego fundacyj, Bazylika św. Jana na Lateranie.

Osobny rozdział w obradach kongresu stanowiła ikonografia oraz malarstwo paleochrześcijańskie. — Pierwszy referat z tej dziedziny pt. „Malarstwo czasów Konstantyna" wygłosił prof. Kollwitz z Fryburga (Br.). Spotkał się on z żywym przyjęciem, ale wywołał też gorącą dyskusję. Prof. Kollwitz, ilustrując swój wykład bogatym materiałem dokumentacyjnym, usiłował nakreślić ogólne linie rozwojowe malarstwa III i IV wieku, przy czym ograniczył się zasadniczo do malarstwa katakumbowego. — Przewidziane w formie koreferatów wykłady profesorów L. De Bruyne'a z Papieskiego Instytutu Archeologicznego w Rzymie oraz Stylianosa Pelekanidesa ze Salonik wniosły do dyskusji elementy zupełnie nowe, znacznie wykraczające poza ujęcie tematyki przez prof. Kollwitza. Odczyt prof. Pelekanidesa dotyczył np. wyłącznie nowych, po raz pierwszy w czasie kongresu ukazanych malowideł, które odkryto na terenie Salonik w ostatnich latach. Część z nich pochodzi z pałacu Galeriana, inne z odkrytych w ostatnich latach trzech grobowców, bogato ozdobionych malarstwem dekoracyjnym. Wszystkie wymienione malowidła pochodzą, zdaniem referenta, z końca III względnie początku IV wieku.

Rzadko dochodzi się w archeologii do odkryć prawdziwie rewelacyjnych. Jeżeli jednak wypada użyć tego słowa, to można je chyba odnieść do ostatnich odkryć prof. K. Weitzmanna. Ten znany uczony amerykański wygłosił podczas kongresu aż dwa odczyty. Pierwszy poświęcony był analizie malarstwa miniaturowego IV wieku. W drugim natomiast prof. Weitzmann doniósł o swoich osiągnięciach związanych z badaniami przeprowadzonymi na terenie klasztoru św. Katarzyny na Synaju. Ten właśnie odczyt, wygłoszony dnia 8 września, uznany został przez większość za punkt szczytowy kongresu. Niezmiernie ciekawa historia samego klasztoru została wzbogacona o jeszcze jedno, cenne odkrycie. Klasztor ten, wzniesiony w miejscu, gdzie według podania Bóg miał się objawić Mojżeszowi i nadać mu tablice przykazań, należy do jednych z tych nielicznych miejsc, które mimo swojej wielowiekowej historii, nigdy nie zostały zburzone. Nic więc dziwnego, że z niesłabnącym zainteresowaniem uczeni zawsze od nowa kierują swoją uwagę ku temu miejscu, które prof. Weitzmann słusznie nazwał „cudem Synaju". Pierwsza ze

zdobyczy prof. Weitzmanna dotyczy oryginalnej pod względem kompozycyjnym oraz wartościowej mozaiki z VI wieku, przedstawiającej scenę Przemienienia Pańskiego. Najbardziej uderzający jest przy tym brak samej góry Przemienienia. Ponadto postać Chrystusa utrzymana jest w formie bardzo abstrakcyjnej w przeciwieństwie do innych osób towarzyszących tej scenie. Dookoła centralnych postaci umieszczono medaliony dwunastu apostołów oraz szesnastu proroków. Powyżej postaci Chrystusa widoczny jest krzyż, utrzymany w potęgujących się coraz bardzej odcieniach koloru niebieskiego. U stóp Chrystusa widnieje postać króla Dawida. Zdaniem prof. Weitzmanna, całość uwidacznia z naciskiem boskość osoby Chrystusa z jednoczesnym podkreśleniem jego ludzkiej natury.

Druga z odkrytych mozaik znajduje się w absydzie kościoła i przedstawia dwóch aniołów składających dary barankowi. Chodzi tu prawdopodobnie o pierwszy wyrażony w sztuce motyw wstawiennictwa, z wyraźnym podkreśleniem liturgicznego charakteru tej funkcji. Mozaika ta — dzieło nieznanego wschodniego artysty — pochodzi również z czasów Justyniana. W porównaniu ze znanymi mozaikami Rawenny, odkryte mozaiki odznaczają się bardziej subtelną oraz abstrakcyjną formą.

Oprócz wymienionych mozaik prof. Weitzmann odkrył także szereg wartościowych ikon z VI wieku, które w większości były pokryte nowymi malowidłami. Trzy z odnalezionych ikon przedstawiają postać Chrystusa, jedna Matki Bożej; pozostałe natomiast ukazują św. Piotra, stosunkowo mało znaną scenę biblijną Starego Testamentu — Jeftego w momencie uśmiercania własnej córki, wreszcie trzech młodzieńców w piecu ognistym. — Zdaniem prof. Weitzmanna klasztor na Synaju kryje prawdopodobnie jeszcze niejedno nieznane dzieło sztuki.

Podobnie jak w czasie poprzedniego kongresu, również obecnie ustalono miejsce przyszłego spotkania, VIII Międzynarodowego Kongresu Archeologii Chrześcijańskiej. Przyjęto zaproszenie Hiszpańskiej Akademii Nauk z Barcelony do odbycia właśnie tam następnego kongresu, najprawdopodobniej w roku 1969.

Dla nas, Polaków, nie bez znaczenie będzie zwrócenie uwagi na fakt, że również my posiadamy swój udział w omawianym kongresie. Tym bowiem, który z ramienia Comitato Promotore organizował tegoroczny jak i poprzedni kongres, był Polak — ks. infułat dr Jan Manthey, Sekretarz Papieskiego Instytutu Archeologicznego w Rzymie. Jego zasługi wokół przygotowania i przeprowadzenia omawianego kongresu, uwypuklone publicznie już w czasie przemówienia inauguracyjnego prezydenta ostatniego kongresu, prof. K. Bittela, zostały przyjęte wdzięcznym uznaniem przez uczestników.

Ks. Henryk Muszyński

znak

NAKŁADEM SPOŁECZNEGO INSTYTUTU WYDAWNICZEGO „ZNAK"
KRAKÓW, WIŚLNA 12
ukazały się w latach 1959—1965 następujące książki:

Leone Algisi
JAN XXIII
Biblioteka „Więzi" t. 10, 1964, s. 434, 44 tabl., cena opr. pł. 70.—
wyczerpana
2 wyd. 1965, s. 434, 44 tabl., cena opr. pł. zł 70.—

Hans Urs von Balthasar
MODLITWA I KONTEMPLACJA
tłum. Zofia Włodkowa
1965, s. 242, cena opr. pł. zł 40.— wyczerpana

Gregory Baum OSA
W STRONĘ JEDNOŚCI
tłum. Anna Morawska
(Seria: Perspektywy Soborowe), 1964, s. 236, cena opr. pł. zł 48.—

Ks Gaston Courtois
RADY DLA RODZICÓW
tłum. Maria Dembińska
1964, s. 132, cena zł 28.— wyczerpana

Jean Daniélou
BÓG I MY. W STRONĘ CHRYSTUSA
tłum. Aniela Urbanowicz
1965, s. 338, cena opr. pł. zł 56.—

Henri De Lubac TJ
KATOLICYZM
Społeczne aspekty dogmatu
tłum. Maria Stokowska
1961, s. 352, cena opr. pł. zł 45.— wyczerpana

Dorothy Dohen
POWOŁANIE DO MIŁOŚCI
tłum. Anna Turowiczowa
1963, s. 184, cena zł 35. — wyczerpana

Henryk Elzenberg
KŁOPOT Z ISTNIENIEM
Aforyzmy w porządku czasu
1963, s. 468, cena opr. pł. zł 50.—

Juliusz Eska
KOŚCIÓŁ OTWARTY
Biblioteka „Więzi" t. 9, 1964, s. 196, cena zł 35.—

Henri Fesquet
KATOLICYZM JUTRA
tłum. Katarzyna Dembińska
Biblioteka „Więzi" t. 12, 1964, s. 164, cena zł 30.—

Ks. Wojciech Gajdus
NR 20 998 OPOWIADA
1962, s. 304, cena zł 35.— wyczerpana

Antoni Gołubiew
LISTY DO PRZYJACIELA
1959, s. 312, cena zł 30.— wyczerpana

Antoni Gołubiew
POSZUKIWANIA
1960, s. 358, cena zł 45.—

Andrzej Grzegorczyk
SCHEMATY I CZŁOWIEK
Szkice filozoficzne
Biblioteka „Więzi" t. 8, 1963, s. 220, cena zł 35.—

Jan XXIII
DZIENNIK DUSZY
tłum. Józefa Ledóchowska, Urszulanka S. J. K.
1965, s. 46, cena opr. pł. zł 70.— wyczerpana

Papież Jan XXIII
ENCYKLIKA O POKOJU MIĘDZY WSZYSTKIMI NARODAMI OPARTYM NA PRAWDZIE, SPRAWIEDLIWOŚCI, MIŁOŚCI I WOLNOŚCI (PACEM IN TERRIS)
Z przedmową Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego
1963, s. 52, cena zł 15.— (Nakładem „Tygodnika Powszechnego") — wyczerpana

Stefan Kisielewski
OPOWIADANIA I PODRÓŻE
1959, s. 196, cena zł 20.—

Ks. Stanisław Kluz
NIEKONIECZNIE Z AMBONY
1963, s. 148, cena zł 30.— wyczerpana

Jerzy Kłoczowski
WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIE
Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku
1964, s. 556, mapy, cena opr. pł. zł 80.—

Mieczysław Albert Krąpiec OP
DLACZEGO ZŁO?
Rozważania filozoficzne
Biblioteka „Więzi" t. 5, 1962, s. 190, cena zł 30.— wyczerpana

Zygmunt Kubiak
PÓŁMROK LUDZKIEGO ŚWIATA
1963, s. 224, cena zł 30.— wyczerpana

Ks. Hans Küng
SOBÓR I ZJEDNOCZENIE
tłum. Cecylia Żółtowska i Maria Urbanowa
(Seria: Perspektywy Soborowe), 1964, s. 298, cena opr. pł. zł 48.—

Ks. Jacques Leclercq
KATOLICY I WOLNOŚĆ MYŚLI
tłum. Jan Prokop
(Seria: Perspektywy Soborowe), 1963, s. 252, cena opr. pł. zł 48.—

Jacek Łukasiewicz
SZMACIARZE I BOHATEROWIE
Biblioteka „Więzi" t. 7, 1963, s. 196, cena zł 25.—

Hanna Malewska
APOKRYF RODZINNY
1965, s. 289, cena zł 40.—

Hanna Malewska
PANOWIE LESZCZYŃSCY
Powieść
1961, s. 440, cena zł 40. — wyczerpana

Ks. Mieczysław Maliński
JEZUS I TY
Ilustracje i opracowanie graficzne A. Kalczyńska
1961, s. 72, cena opr. pł. zł 50.— wyczerpana

Raissa Maritain
WIELKIE PRZYJAŹNIE
Biblioteka „Więzi" t. 3, 1962, s. X, 326, cena zł 48.— wyczerpana

Thomas Merton
NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ
tłum. Maria Morstin-Górska
1960, s. 184, cena zł 25.— wyczerpana

Thomas Merton
ZNAK JONASZA
tłum. Krystyna Poborska
1962, s. 336, cena opr. pł. zł 45.—

Andrzej Micewski
Z GEOGRAFII POLITYCZNEJ II RZECZYPOSPOLITEJ
Szkice
Biblioteka „Więzi" t. 13, 1964, s. 406, 9 tabl. cena zł 45.— wyczerpana

Ks. Konstanty Michalski CM
DOKĄD IDZIEMY
Pisma wybrane
Wybór i opracowanie Jerzy Kołątaj
Konsultacja ks. Aleksander Usowicz CM
1964, s. 310, cena zł 48.— wyczerpana

MOI RODZICE
Opracował Marek Skwarnicki, posłowie Józefa Hennel
1960, s. 346, cena zł 30.— wyczerpana

Anna Morawska
PERSPEKTYWY. KATOLICYZM A WSPÓŁCZESNOŚĆ
Biblioteka „Więzi" t. 4, 1962, s. 418, cena zł 50.— wyczerpana
2 wyd. 1963, s. 378, cena zł 50.—

Edgar Morin
DUCH CZASU
Biblioteka „Więzi" t. 14, 1965, s. 204, cena zł 30.—

Emmanuel Mounier
CO TO JEST PERSONALIZM?
oraz wybór innych prac
1960, Biblioteka „Więzi" t. 1 s. XXVIII, 252, cena zł 35. — wyczerpana

Emmanuel Mounier
WPROWADZENIE DO EGZYSTENCJALIZMÓW
oraz wybór innych prac
Biblioteka „Więzi" t. 11, 1964, s. 355, cena zł 50.—

Przemysław Mroczkowski
KATEDRY, ŁYKI, MINSTRELE
1962, s. 224, ilustr. cena zł 40.—

MSZALIK NA NIEDZIELE I ŚWIĘTA
Opracowali Benedyktyni Tynieccy
1964, s. 600, cena opr. pł. zł 70.—
wydanie 2 poprawione, 1965, s. 600, cena opr. pł. zł 70.—

NAS DWOJE
Konkurs Spodka
Opracowała Józefa Hennel. Posłowie Marek Skwarnicki
1965, s. 302, cena opr. pł. zł 45.— wyczerpana

Jan G. H. Pawlikowski
CISONIE
1963, s. 248, cena opr. pł. zł 40.—

Ks. Jan Pietraszko
ROZWAŻANIA
1961, s. 162, cena zł 25.—
2 wyd. rozszerzone 1964, s. 194, cena zł 35.— wyczerpana

PRZYJDŹ KRÓLESTWO TWOJE
Modlitewnik
1960, s. 448, cena opr. pł. zł 30.— wyczerpany

Karl Rahner
O MOŻLIWOŚCI WIARY DZISIAJ
tłum. Anna Morawska
1965, s. 260, cena opr. pł. zł 56.— wyczerpana

Frank J. Sheed
TEOLOGIA DLA POCZĄTKUJĄCYCH
Przeł. Anna Morawska
1962, s. 200, cena zł 30.— wyczerpana

7 DNI ŻYCIA
Konkurs Spodka
Opracował Marek Skwarnicki (Spodek)
1965, s. 298, cena opr. pł. zł 45.— wyczerpana

Marek Skwarnicki
PAPIEROWY DZWON
1961, s. 60, cena zł 12.—

SOCJOLOGIA RELIGII. WPROWADZENIE
Opracował i wyboru dokonał Fr. Houtart
Biblioteka „Więzi" t. 6, 1962, s. 180, cena zł 30.—

Zofia Starowieyska-Morstinowa
CI, KTÓRYCH SPOTYKAŁAM
1962, s. 310, ilustr., cena zł 40.— wyczerpana

Zofia Starowieyska-Morstinowa
KABAŁA HISTORII
1962, s. XX, 252, cena zł 40.—

Zofia Starowieyska-Morstinowa
PATRZĘ I WSPOMINAM
1965, s. 212, cena zł 35.— wyczerpana

Jean Steinmann
PAWEŁ Z TARSU
tłum. Anna Turowiczowa
(Seria: Ludzie i czasy 1), 1965, s. 238, cena zł 35.—

Göran Stenius
DZWONY RZYMU
Przeł. Helena Dunin
1962, s. 384, cena zł 45.—

Antoni Stępień
WPROWADZENIE DO METAFIZYKI
1964, 252, cena zł 38.—

Stanisław Stomma
MYŚLI O POLITYCE I KULTURZE
1960, s. 192, cena zł 30.—

Stefan Swieżawski
ROZUM I TAJEMNICA
1960, s. 386, cena zł 48.—

Roman Tomczyk
UCZYNKI NIEMIŁOSIERNE
1964, s. 244, cena zł 45.—

Jerzy Turowicz
CHRZEŚCIJANIN W DZISIEJSZYM ŚWIECIE
1963, s. 358, cena opr. pł. zł 45.—

Witold Urbanowicz
OGIEŃ NAD CHINAMI
1963, s. 288, ilustr., cena zł 40.— wyczerpana

Gerald Vann OP
ABY RADOŚĆ WASZA BYŁA PEŁNA
tłum. Hanna Malewska
1963, s. 188, cena zł 30.— wyczerpana

Evelyn Waugh
HELENA
tłum. Wacław Niepokólczycki
1960, s. 228, cena zł 28.— wyczerpana

Simone Weil
ZAKORZENIENIE I INNE FRAGMENTY
Wybór pism
Biblioteka „Więzi" t. 2, 1961, s. XXVI, 318, cena zł 48.— wyczerpana

Ks. Biskup Karol Wojtyła
MIŁOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ
Studium etyczne
1962, s. 316, cena opr. pł. zł 50.— wyczerpana

Jacek Woroniecki OP
WYCHOWANIE CZŁOWIEKA
Pisma wybrane
Wyboru dokonał Wł. Kamil Szymański OP
Opracował Jerzy Kołątaj
1961, s. 340, cena zł 38.— wyczerpana

Jacek Woźniakowski
LAIK W RZYMIE I W BOMBAJU
(Seria: Perspektywy Soborowe), s. 292, 1965, cena opr. pł. zł 48.—
wyczerpana

WSPÓŁCZESNA SZTUKA RELIGIJNA W POLSCE
II Wystawa urządzona przez Klub Inteligencji Katolickiej oraz „Znak"
w Krakowie w Klasztorze OO. Dominikanów
Czerwiec—Wrzesień 1961
1961, cena zł 15.—

Stefan Kardynał Wyszyński
DROGA KRZYŻOWA
1959, s. 64, cena opr. pł. zł 20.— wyczerpana

Stefan Kardynał Wyszyński
W ŚWIATŁACH TYSIĄCLECIA
1961, s. 188, cena opr. pł. zł 35.— wyczerpana

Jerzy Zawieyski
BRZEGIEM CIENIA. KARTKI Z DZIENNIKA
1960, s. 256, cena zł 28.— wyczerpana

Tadeusz Żychiewicz
LUDZIE ZIEMI NIEŚWIĘTEJ
1961, s. 234, ilustr., cena zł 30.— wyczerpana

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 24.—
Zeszyt podwójny

Nr 137/138 „Znaku“ z XI/XII 1965 zawierał „Zarys rozwoju organizacji Kościoła katolickiego w Polsce“. W nr 102 ks. Ignacy Tokarczuk: Wieś polska wczoraj i dziś. W nr 99 ks. Edward Wojtusiak: O religijności wsi. W nr 97-98 ankieta o religijności w Polsce przed I-szą wojną światową.

ZNAK
MIESIĘCZNIK